عميد كلية دار العلوم
بجامعة القاهرة

فى النفس والعقل
لفلاسفة الإغريق والإسلام

الطبعة الثالثة

ملتزمة الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية

اهداءات ٢٠٠٢

أ.د/ السيد محمد بدوى

الاسكندرية

دكتور محمود قاسم
عميد كلية دار العلوم
بجامعة القاهرة

فى النفس والعقل
لفلاسفة الإغريق والإسلام

الطبعة الثالثة

ملتزمة الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد بك فريد (عماد الدين سابقا)

مطبعة مخيمر ت ٤٧١٩٣

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

لقد شغلت مسألة النفس تفكير الإنسانية منذ عصورها الأولى ، وما برحت تحتل مكان الصدارة فى البحوث الفلسفية والعلمية فى عصرنا الحاضر . وكان الإغريق أكثر الناس اهتماماً بهذا النوع من الدراسات . ذلك أنهم اتجهوا أول الأمر يحاولون فهم الكون ، فلما رأوا عجزهم عن إدراك أسراره جنحوا إلى دراسة النفس لعلهم يجدون فى معرفتها سبيلا إلى معرفة ما عداها .

وكان هذا هو رأى سقراط بصفة خاصة . فقد جزم أنه لن يتاح للمرء أن يحيط بشىء علماً إلا إذا بدأ بمعرفة أقرب الأشياء إليه وأجدرها بعنايته ، وهو نفسه . ولذا رأى أن يحيا كفيلسوف لا هم له إلا البحث عن حقيقة نفسه ونفوس الآخرين ، ولو كرهوا . فإن أسوأ أدواء الإنسان الغرور الذى قد يدعوه إلى اعتقاد أنه يعلم كل شىء ، مع أنه لم يؤت من العلم شيئاً مذكوراً .

وقدر لرسالة سقراط أن تؤتى ثمارها ، فحمل أفلاطون لواءها ، فشرع يفسر آراء أستاذه ، ويكملها فيما يمس طبيعة النفس وخلودها . فساق الأساطير التى تقرب حقيقتها إلى خيالنا ، وكان لبراهينه على خلود النفس أثر كبير فى توجيه الفلاسفة من بعده . ويمكن القول بأنه كان أباً لنوع خاص من التصوف ؛ لأنه كان يرى أن المرء لن يستطيع معرفة نفسه حقاً إلا إذا نظر إليها وقد استطاعت التحرر من الأدران والشرور التى لحقتها بسبب اتصالها بالبدن .

ولكن الدراسات النفسية اتجهت من بعده اتجاها أقرب إلى روح العلم منه

إلى روح التصوف . ذلك أن أرسطو رغب عن البحث فى أصل النفس ومصيرها ، وآثر أن يعالج وظائفها من حركة وإحساس وخيال وإدراك . ثم عنى مفكرو الإغريق بتفسير آرائه . غير أنهم اختلفوا فى ذلك اختلافاً كبيراً ؛ ويرجع ذلك الخلاف إلى أنه ترك كثيراً من المسائل الغامضة المعلقة .

ولما اطلع المسلمون والمسيحيون على التراث الإغريقى أعجبوا به إعجاباً شديداً ، وبخاصة بما كتبه أرسطو عن النفس . ومن الثابت أنهم أخذوا عنه جل آرائه فيها . لكنهم وجدوا لديهم آراء أخرى لا تتفق مع عقائد دينهم فطفقوا يوفقون بينها وبين هذه العقائد . وليس بصحيح أن فلاسفة الإسلام كانوا مجرد نقلة للفلسفة الإغريقية ، أو أنهم لم ينجحوا إلا فى تشويهها . حقاً إن الفارابى كان عاثر الجد فى محاولة التوفيق بينها وبين الإسلام لكن ابن سينا استطاع أن ينشىء مذهباً جديداً فى النفس . كذلك وفق أبو الوليد بن رشد فى الجمع بين آراء أرسطو وابن سينا ، فجاء بمذهب مبتكر كان له تأثير بعيد المدى فى تفكير مسيحيى القرون الوسطى .

وهكذا أخذ فلاسفة الإسلام عن أرسطو تعريفه للنفس ؛ بيد أنهم خالفوه فى مسائل كثيرة . فقالوا إن النفس جوهر روحى لا يفنى بفناء البدن . وربما كان الفارابى أقل هؤلاء الفلاسفة حظاً فى التغلب على الصعوبات التى أثارها مذهب أرسطو . كذلك كان هذا الفيلسوف سبباً فى جنوح من جاء بعده إلى رأى غريب يتلخص فى أن النفوس الإنسانية تفيض من آخر العقول السماوية أو الملائكة . ويرجع السبب فى ذلك إلى تأثره بإحدى نظريات الأفلاطونية الحديثة ، وهى نظرية الصدور أو الفيض . وقد أخذ عن أفلاطون فكرة التصوف العقلى ، فقال مثله بأن المعرفة الحقة سبيل إلى خلاص النفس من سجنها ، حتى تستطيع العودة إلى عالمها الذى هبطت منه .

ويعد ابن سينا إمام فلاسفة الإسلام ، والمسيحية أيضا ، فى مسألة النفس . ومما لا شك فيه أنه أخذ كثيراً من الآراء عن الفارابى ، غير أنه فاقه فى دراستها من الناحيتين الفلسفية والعلمية . ولابن سينا منهج يشبه منهج سقراط فى البرهنة على وجود النفس . ولم يكن الغزالى ، على الرغم من عنف الخصومة بينه وبين سابقيه من مفكرى الإسلام ، إلا مقلداً[1] ، أما ابن رشد فقد فسر آراء أرسطو على نحو يدنيها من الآراء الدينية . ومع ذلك لم يسلم مذهبه من التشويه والازدراء ، فرماه بعض الباحثين بأنه كان أشد الشراح تعصبا لأرسطو . وقال آخرون إن آراءه فى النفس تافهة متداعية . وذهبت جماعة أخرى إلى رميه بالإلحاد والتمويه ، مع أنه كان أقرب فلاسفة الإسلام إلى تعاليم هذا الدين الحنيف . وقد أتيح لنا أن نقف على مدى انتفاع بعض المسيحيين بآرائه . ورأينا كيف بلغ العقوق بهؤلاء مبلغا ، فانتحلوا جل هذه الآراء ، ولم يتورعوا عن أن ينسبوا إليه البدع والأباطيل التى كان يدين بها الملحدون من بنى ملتهم .

كذلك أخذ فلاسفة الإسلام عن أرسطو رأيه الخاص بوحدة النفس الإنسانية. فقالوا مثله بأن لكل بدن نفساً تخصه، وإن تعددت مظاهرها أووظائفها. ومع ذلك فقد ذهب الفارابى وابن سينا والغزالى وابن باجه وابن طفيل مذهبا غريبا حين فصلوا عن النفس إحدى وظائفها ، وهى التى يطلق عليها أرسطو اسم العقل الفعال . أما ابن رشد فقد فسر أرسطو فى هذه المسألة تفسيراً مبتكراً ، وذلك لأنه قال إن طبيعة النفس جوهر عاقل أو عقل فعال ، وإن وظائفها الأخرى لم تنشأ إلا بسبب اتصالها بالبدن . لكنه لم يكن أسعد حظا

---

(١) تبدو آثار فلسفة ابن سينا والفارابى واضحة فى فكرة الغزالى عن النفس ونظرية المعرفة ، وعلى الرغم من أن الغزالى وفق فى الجمع بين العقل والدين فانه لم يتحرر من نظرية الفيض تماما ، وهذا ما أشرنا إليه فى بحث ألقيناه فى مهرجان الإمام الغزالى بدمشق فى سنة ١٩٦١ .

منه فيما مضى. فرماه مؤرخو الفلسفة والمستشرقون بأنه لم يأت بجديد، وأنه المسئول عن البدعة القائلة بأن جميع أفراد البشر يشتركون فى نفس واحدة وعقل واحد .

كذلك خالف ابن رشد أرسطو وابن سينا فى تحديد الصلة بين النفس والجسم ؛ فقال إنه ليس من الممكن أن تؤلف النفس مع الجسم جوهراً واحداً كما كان يقول الأول ، أو أن يكون اتصالها به اتصالا عرضيا كما قال الآخر ؛ بل هو اتصال من نوع خاص يدق على الأفهام ، لأنها لم تتصل به إلا لعناية إلهية ، وهى أن تبلغ كمالها بسببه .

أما فيما يمس الخلود فكان فلاسفة الإسلام أفلاطونىّ النزعة ؛ فقد وجدوا أن آراء أرسطو لا تتيح لهم تقرير بقاء النفوس بعد الموت . . غير أن الفارابى خرج على هذا الإجماع ، فقال إن الخلود للنوع ، لا للأفراد . وكان الغزالى مقلداً فى هذه المسألة كعادته فى كثير من المسائل الأخرى ؛ فأخذ عن ابن سينا براهينه على الخلود وحججه على بطلان النفس الكلية . وذكر ابن رشد أنه من أنصار بقاء النفوس الفردية . غير أن خصومه لم يكونوا عدولا معه، فرموه بالتملق والاستخفاف بعقلية الجماهير [(١)] .

ولما لم تكن الفلسفة المشائية صريحة فى تحديد طبيعة العقل فقد اختلف شراح أرسطو فى تفسيرها . فذهب الإسكندر إلى التفرقة بين العقل المادى والعقل الفعال ، وقال إن الأول فان وإن الثانى هو الإله الذى يتمثل فى نفوس البشر . وخالفه تيمستييس ، فقال بأن العقل الفعال آخر وظائف النفس ، ولكنه أكد أنه مشترك بين أفراد النوع الإنسانى . وقد تأثر الفارابى بهذين الشارحين ، فقال إن العقل الفعال كلى وخارج عن النفوس الإنسانية . وتبعه فى ذلك جل

---

(١) أنظر كتابنا « الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد » ضمن سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية .

فلاسفة الإسلام ، ففسروا المعرفة بأنها نوع من الفيض أو الإشراق ، وسلكوا سبيله فى التصوف . أما ابن رشد فقد استطاع التحرر من آراء سابقيه ، فوضع نظرية جديدة فى المعرفة ، وانتهى إلى القول بوجود ما يسميه الحدس العقلى ، وهو أن تدرك النفس ذاتها . ولم تسلم آراؤه هذه من التشويه . ومن الثابت أن أحد أعلام الفكر المسيحى ، ونعنى به توماس الأكوينى فهم هذه الآراء إلى حد كبير ، بيد أنه آثر أن ينسب إلى الفيلسوف المسلم نظرية الاتصال الصوفى بالعالم الإلهى .

وبقى أن نشير إلى منهجنا فى هذا الكتاب . فقد رأينا أن نفرد الفصلين الأولين لآراء سقراط وأفلاطون فى النفس ، وأن نجمع فى الفصول الأخرى بين أرسطو وفلاسفة الإسلام . وكانت طبيعة البحث هى التى أملت علينا هذا المنهج ، وذلك لأن مفكرى الإسلام حرصوا كل الحرص على الانتساب إلى الفلسفة الأرسطوطاليسية .

وإنى لأرجو أن يحقق هذا الكتاب الغرض الذى وضعته من أجله ، وهو إلقاء ضوء على بعض المسائل الغامضة فى الفلسفة الإسلامية ، وبيان ما لحقها من تشويه ، ومدى تأثيرها فى اتجاه التفكير المسيحى .

محمود قاسم

٢٧ اكتوبر سنة ١٩٦٢

« لو لم تكن النفس خالدة لما بدا لنا الظلم أمراً مريعاً ، ولوجب أن ينظر المرء بعين الرثاء والإشفاق إلى هؤلاء الذين يقاسون الفقر والجهل وجميع صنوف العذاب فى هذه الحياة الدنيا من أجل الفضيلة والعدل . ولو كان حقاً أن الإنسان يفنى جسداً وروحاً لما كان أسعد طالع الأشرار حين يدركهم الموت ، إذ سوف يتحررون حينئذ من أجسامهم ونفوسهم وشرورهم أيضا ! » .

أفلاطون

الفصل الأول

عبقرية سقراط

١ — تمهيد

لقد تنكر سقراط لمجتمعه ، ورغب عن أساليب الشعور والسلوك المألوفة في عصره حين أخذ يضع الأسس لنوع جديد من التفكير لم يكن للإغريق به عهد من قبل ، ونريد به الفلسفة الإنسانية التي ما زالت تتسع آفاقها ، وتتعدد نواحيها ، وتبدو آثارها واضحة جلية حتى انتهت إلى ما هي عليه في وقتنا الحاضر من الخصوبة والعمق . وكان شأنه في ذلك شأن كل عبقرية فذة تخرج على الناس ، بين حين وحين ، فتفجأهم وتثير حفائظهم فيهبون لمقاومتها ، ثم لا تلبث أن تبهرهم بروعتها وعمقها ، فيتبعوها صاغرين ، ويألفوها إلفاً شديداً حتى ليخيل إليهم أنها من صنعهم ، وأنها تعبر عن آرائهم وعقائدهم ، ويعجبون كيف قوبلت ، في أول أمرها ، بمثل هذا الجحود والاستنكار .

وليس من اليسير في شيء أن يفهم المرء عظمة سقراط وتجديده إلا إذا علم كيف استطاع أن يضرب صفحاً عن آراء سابقيه ومعاصريه لكي يفتح أمام التفكير البشري باباً ظل مغلقاً ومحجباً بالأسرار دهوراً طويلة . فإن الإغريق وجهوا عنايتهم قبل سقراط إلى الطبيعة يحاولون الكشف عن أسرارها والوقوف على الأصل أو المبدأ الأول الذي خرجت منه جميع الظواهر المادية التي تقع تحت بصرهم وسمعهم ، وذهبوا في ذلك مذاهب شتى . فقالت جماعة منهم إن الكون — بكل ما يحتوي عليه — نشأ من أصل واحد . ثم اختلفت هذه

الجماعة فيما بينها . فقال فريق : إن الماء هو مصدر كل شيء [١] . وقال فريق آخر : بل هو مادة لا نهاية لها في كمها وصفاتها [٢] . وذهب فريق ثالث إلى أن الهواء هو المادة الأولى [٣] . وجزم آخرون بأن النار منبع الحياة والوجود [٤] .

ورأت جماعة أخرى أن الظواهر الكثيرة التي يعج بها الكون لا تأتي إلا من كثرة مثلها . ثم اختلف أتباع هذا الرأي في تفسير الكثرة، فقال بعضهم : إن الكون يتألف من الأعداد [٥] . وقال بعضهم : بل يتركب من الماء والهواء والنار والتراب [٦] . ورأى آخرون أن هذا الأصل ليس في الحقيقة إلا عدداً لا نهاية له من الذرات التي تجتمع على ضروب شتى فتنشأ عنها مختلف الأشياء . [٧]

وما كان لمثل هذه المحاولات الأولى أن تؤتي ثمارها ، وما كان لها أن تنتهي إلى شرح الكون وتفسير ظواهره تفسيراً يقبله العقل ، وتطمئن له النفس ، ويستطيع الإغريق اتخاذه بديلا عن أساطيرهم الدينية التي بدأت تتداعى من كل جانب . فكان من الطبيعي حينئذ أن يدب الشك دبيبه إلى القلوب . ولم يكن بد من ظهور طبقة من الشكاك الهدامين حتى يشرع الناس في تمحيص الآراء والنظريات ، وحتى يقدر للتفكير الإغريقي الحر أن يشق طريقه ، فلا يظل سجين البحث عن أصل العالم وعن سبب الكثرة فيه . وكانت هذه الطبقة الهدامة هي جماعة السفسطائيين الذين تخصصوا في فن الكلام والجدل ، وظنوا أنهم يستطيعون معرفة كل شيء لمقدرتهم ومهارتهم في تركيب فنون القول وقلب الحق باطلا والباطل حقاً .

---

(١) ينسب هذا الرأي إلى طاليس أول فلاسفة الإغريق .

(٢) هذا هو رأي أنكسماندريس .

(٣) ذهب أنكسيمنيس إلى هذا الرأي .

(٤) هيراقليطس .

(٥) الفيثاغوريون .

(٦) أمبدوقل .

(٧) ديمقريطس .

وساعد على ظهور هذه الجماعة بعض العوامل التاريخية والاجتماعية . فإن الحياة فى أثينا تبدلت واتخذت لنفسها طابعاً جديداً عقب انتصار الإغريق على جيوش فارس . فأصبحت هذه المدينة زعيمة باقى المدن الإغريقية الأخرى ، وامتد نفوذها السياسى إلى كثير من جزر بحر « إيجه » فاتصلت بالمستعمرات فى الشرق ، وأدى ذلك كله إلى اتساعها ، وقصدها الناس من جميع الأقطار ، ثم ظهرت الديمقراطية وثبتت قدمها فيها . وانتهى الأمر إلى نشأة طبقة جديدة فى مجال السياسة العامة ، ونعنى بها طبقة الرعاع . وصحب ذلك التطور ظاهرة جديرة بالملاحظة ، فقد تكونت شخصية الفرد ، واتجه هذا الأخير إلى إشباع حاجاته وشهواته ، وبخاصة بعد انتهاء الحرب التى كانت توجب عليه التضحية بكل ملاذه من أجل الوطن . أضف إلى هذا أن تقسيم العمل بين أفراد المدينة أصبح أمراً ضرورياً ، بعد أن تشعبت الحياة الاجتماعية فيها وهكذا شعر كل فرد بالحاجة إلى معرفة بعض الشىء عن كل ما يمس المهن الأخرى ، حتى يستطيع أن يدلى برأيه فى الأمور العامة التى كانت تهم المدينة . ومعنى ذلك أن أثينا أحست بحاجة اجتماعية ملحة توجب على أهلها أن يأخذوا بطرف من جميع معارف عصرهم ومهنه ومطالبه ، خطابة كانت أم شعراً ، قضاء أم سياسة ، اقتصاداً أم جدلا .

وقد أخذت جماعة السفسطائيين على عاتقها مهمة تعليم الشعب وتثقيفه وإعداده للحياة الديمقراطية . فلا شك حينئذ فى أن هذه الجماعة كانت وليدة بعض الميول الاجتماعية . وربما كان هذا هو نفس السبب فى أنها لم تنتج إنتاجاً فلسفياً جديراً بهذا الاسم . ذلك أن هذا الإنتاج لا يبتكر قط من أجل العامة ، كما أنه لا يصلح لها . وكيف لنا أن نتوقع تجديداً فى التفكير الفلسفى من جانب هؤلاء المعلمين المتجولين الذين كانوا يسعون إلى تلاميذهم ، بدلا من

أن يهرع هؤلاء إليهم ؟ وما كان لهم أن يعلموا الناس الحكمة محبة فيها ، أو رغبة في الكشف عن الحقائق التي عجز القدماء عن إدراكها ؛ بل كانوا يعلمونهم الخطابة والجدل والمهارة في الحجج .

ويميل بعض مؤرخي الفلسفة إلى رمي السفسطائيين بأنهم قوضوا النظم الاجتماعية ، وهدموا التقاليد المتوارثة ، وأفسدوا أهل أثينا شيوخاً وشباناً . لكننا لا نؤمن مثلهم بأنهم كانوا سبب هذا الفساد كله ؛ فإن الجمهور هو السفسطائي الأكبر ، لأنه لا يعرف وسطاً في إعجابه وسخطه ، في حبه وكرهه . وله فيما عدا ذلك نفوذ وسحر وسيطرة على النفوس فيشكلها بعنف حسبما يهوى . وما كان لهذه الجماعة المرتزقة أن تعارض الرأي العام أو تتنكر له ؛ فإنها كانت قد وضعت نصب أعينها جمع الثروة وكسب الجاه والشهرة . ومن ثم لم يكن هؤلاء المعلمون إلا صدى للجماعة يتملقونها ، ويدرسون رغباتها وأهواءها ، لا ليصلحوا ما فسد أو اعوج من أمرها ، ولكن لكي يكونوا لها خدماً ، ولكي ينالوا على ذلك أجرهم

ومهما يكن من شيء فقد تطرق الشك والفساد إلى الناحيتين الدينية والخلقية وساعد السفسطائيون ، مافي ذلك ريب ، على تمزيق الوحدة الروحية التي كانت تؤلف بين قلوب أهل أثينا . فاحتدم النزاع بين الأشراف والسوقة ، وغلب طابع الجدل العقيم ، ورغب الناس عن المعرفة الحقة ، وانصرفوا كأساتذتهم إلى الحديث لمجرد الحديث ، وإلى ادعاء معرفة كل شيء .

ومن الغلو أيضاً أن ينسب بعض المفكرين إلى السفسطائيين الفضل في توجيه التفكير البشري نحو الفلسفة الإنسانية . وليس بصحيح أنهم هم الذين أرشدوا سقراط إلى إنزال الفلسفة من السماء إلى الأرض ، أي من دراسة أصل الكون إلى دراسة النفس والمعرفة والفضيلة والسعادة .

فإن سقراط وحده هو الذى وضع أسس هذه الفلسفة الجديدة .

وقد نتساهل بعض الشيء فنقول : إنهم مهدوا السبيل أمام تلك الفلسفة . ولكن من الحق أن نذكر أيضا أنهم لم يهدفوا إلى هذه الغاية عن قصد ، وأنهم لم يفعلوا ذلك بمحض إرادتهم . فقد كانوا أبعد الناس عن فهم هذا النوع الجديد من التفكير ؛ بل كانوا من ألد أعدائه ومناهضيه .

٢ — ظهور سقراط

جاء سقراط وسط هذه الفوضى الشاملة ، فكان مجيئه نذيراً بانقضاء مرحلة الشك ، وبدءاً لنهاية التدهور العقلى والخلقى والدينى . ولم تكن ظروف الحياة فى أثينا هى التى خلقته ؛ ولم يكن المجتمع على استعداد لقبول تعاليمه ، ولم يأت سقراط لكى يعبر عن بعض الميول الاجتماعية الكامنة كما يدّعى ذلك بعض المفكرين[١] ؛ فإن العبقرية ليست وليدة المجتمع كما يبدو لهؤلاء ، ولكنها نتيجة لبعض الشروط النفسية الشخصية البحتة التى لا تخلقها البيئة أو الوراثة ، والتى لا يغض من شأنها أن يقبلها المجتمع أو يرفضها . وحقيقة لو استطاعت البيئة الاجتماعية التى عاش فيها سقراط أن تعده لشيء ذى بال لما أعدته إلا لحياة تختلف اختلافا كبيراً عن تلك الحياة التى اختارها لنفسه ، وهى أن يحيا كفيلسوف يمحص نفسه ونفوس الآخرين . ولو جرت الأمور على النحو المألوف لما استطاعت هذه البيئة أن تعده لشيء إلا ليكون نحاتاً كأبيه[٢] . وفضلا

---

(١) نشير هنا إلى رأى « دوركايم » رئيس المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع ، فقد حاول — دون نجاح — تفسير ظهور العبقريات والديانات تفسيراً اجتماعياً ، ارجع فى هذه المسألة إلى كتابنا « المنطق الحديث ومناهج البحث » الطبعة الثالثة ، صفحة ٢٣٧ وما بعدها .

(٢) ولد سقراط فى أثينا سنة ٤٦٩ قبل الميلاد من أبوين متوسطى الحال ؛ إذ كان أبوه سفرونيسك Sophronisque نحاتا ، وكانت أمه قابلة .

زاول هذا الفيلسوف مهنة والده حينا من الدهر ، ثم رغب عنها وتركها عندما دفعه ذكاؤه وتفكيره العميق الخصب إلى البحث عن المعرفة الحقة ، فضحى من أجلها بكل شيء ، بالثروة وبالحياة أيضاً .

قد يقال إن الديمقراطية أتاحت له أن يغشى المحافل والمجالس ، وأن يلاقى أعلام الرجال وأن يأخذ عنهم . لكن ليس لهذه الحجة من القوة إلا مظهرها ؛ فإن سقراط لم يكن إلا أحد عشرات الألوف الذين قدر لهم أن يغشوا هذه المجالس ، وأن يلقوا هؤلاء الأعلام . وحقيقة لم تتح له هذه البيئة إلا الوقوف على آثار الفلاسفة السابقين وعلى تناقض آرائهم . وهذا أمر لم تضن به أثينا على سواه ؛ وكان من الممكن ، فيما عدا ذلك ، أن يهتدى إليه وحده .

وقد يقال إنه لم يأت بجديد ؛ إذ أن السفسطائيين سبقوه إلى رفض آراء الأقدمين . لكن شتان بين رفضه ورفضهم . فإن رفضه هو رفض العبقرى الذى يستطيع الخلق والابتكار ، والذى يخلق ويبتكر بالفعل . وأما رفضهم فهو رفض جماعة تمثل عقلية الجمهور وتعبر عن ميوله وعواطفه ؛ ونحن نعلم جد العلم أن الجمهور لا يستطيع خلقاً ولا ابتكاراً ، وإن استطاع الهدم والتدمير .

وما كانت عبقرية سقراط فى حاجة إلى بعض العوامل الخارجية التى توقظها ، أو تمهد السبيل أمامها ؛ فإنه لم يكن من هؤلاء الذين يسهل إقناعهم بالخطابة أو زخرف القول . لقد كانت حجج السفسطائيين ترضى العامة ، وتثير إعجابها ، فى حين أنها كانت لا تقنعه ؛ بل تثير تفكيره وشكوكه . وكان إذا رأى السامعون أن لا مجال إلا للموافقة رأى هو ، على العكس من ذلك ، أنه لابد من السؤال والتمحيص . فإذا وجه أسئلته تبين له تداعى الآراء التى كان يؤيدها أصحابها بقوة . وفى الواقع ليست طريقة البحث عن الحقيقة أن يلجأ المرء إلى استخدام الخطب الرنانة والأساليب الفخمة . فإن الحقيقة ، كما كان يرى سقراط ، توجد

لدى كل امرىء منا ، لـكن كثيراً ما تعلوها غشاوة من الآراء الفاسدة والأوهام أو النسيان . وحينئذ فلابد من الإلحاح فى البحث عنها حتى تخرج إلى النور . فإذا سلك المرء هذه السبيل الوئيدة استيقظ شعوره وتحرك تفـكيره ، وما زال ينتقل من حقيقة إلى أخرى ، حتى ينتهى إلى أن يسمع فى أعماق نفسه ما يطلق عليه سقراط اسم الصوت الداخلى .

وقد بدت لسقراط عبقريته على صورة نداء إلهى ؟ إذ كان يعتقد أن السماء أرسلته إلى أثينا ، وعهدت إليه أن يرشد أهلها وينقذهم وينقذ الإغريق معهم . ويقص علينا هذا الفيلسوف قصته فيقول :[1] إن « شيريفون » ، رفيق صباه ، ذهب يوماً إلى معبد أپولون فى دلف ، وجرؤ على توجيه هذا السؤال إلى الإله وهو : هل هناك من هو أكثر علماً من سقراط ؟ فأجابته « بيتى » كاهنة المعبد : أن ليس هناك من هو أعلم منه . فلما انتهى إليه أمر هذه النبؤة قال لنفسه : « فلننظر ما معنى كلام الإله وما ينطوى عليه من معنى خفى ؟ إنى أشعر شخصياً أنى لست أقل الناس أو أكثرهم علماً . فماذا يريد الإله عندما يؤكد أنى أكثر الناس علماً ؟ ومع ذلك فإن الإله لا يقول شيئاً مخالفا للحقيقة ؟ وليس من الممكن أن يكون كاذبا » ، ثم ذكر أنه ظل مدة طويلة من الزمن دون أن يفهم من شأن هذه النبؤة شيئاً . وأخيراً جمع أمره كارها على التحقق من صدقها. فذهب يبحث عن أحد هؤلاء الرجال الذين كانت العامة تشهد بعلمهم . فلما جاذبه أطراف الحديث أحس أن هذا الرجل يبدو عالما لـكثير من الناس ، ولنفسه بصفة خاصة ، لـكنه لم يكن عالما ألبتة . وحينئذ حاول سقراط أن يبرهن له على أنه ليس عالما ، وإن كان يظن أنه كذلك . فلم تـكن نتيجة هذه المحاولة إلا أن جلب على نفسه عداوة هذا الرجل وعداوة كثير من أعوانه أيضا.

---

(1) Apologie de Socrate 21 a. — 23.

فتركه ، وهو يقول : « إنى أكثر منه علما على أية حال . حقاً إنه من الممكن ألا يعلم كلانا شيئا ذا قيمة . ولكنه يعتقد أنه يعلم ، فى حين أنى ، وإن كنت لا أعلم شيئا ، فإنى أعتقد أنى لا أعلم شيئا . » ولم تَهِ هذه المحاولة من عزمه شيئا ، فذهب يبحث عن رجل ثان من بين هؤلاء الذين كان يظن أنهم أكثر علما من الأول . فكان شعوره فى هذه الحال هو عين شعوره فى الحال الأولى . ويعترف سقراط أنه جاب على نفسه عداوة هذا الرجل وغضب عدد كبير من الناس غيره . ومع هذا ، فما برح ينهج هذه السبيل مع علمه بأنه ينفر مواطنيه منه . ولم يكن ذلك منه دون حسرة أو قلق . وما كان لليأس أن يدب إلى قلبه ؛ لأنه كان يعتقد أن من واجبه أن يضع خدمة الإله فوق كل اعتبار آخر . ولذا كان حتما عليه أن يولى وجهه نحو كل لرجل تشهد له العامة بالعلم حتى يستطيع فهم النبوءة. ويذكر لنا سقراط أنه انتهى إلى هذه النتيجة وهى . أن أكثر هؤلاء شهرة بالعلم قد بدوا له أكثرهم جهلا ، إلا فى القليل النادر ، وأن بعض هؤلاء الذين كانوا يُرمون بالجهل بدوا له أصح عقلا من الأولين .

ثم اتجه صوب الشعراء يسألهم عن معانى قصائدهم ، ففاجأه أنهم يعجزون عن تفسيرها . فعلم حينئذ أن الشعر نوع من الوحى أو الإلهام . ولما شرع يحاور الصناع وجد أنهم ، وإن كانوا يعلمون كثيراً من الأمور التى يجهلها هو ، فإنهم يدّعون معرفة كل شىء ، أى يزعمون أنهم يعلمون أشياء يجهلونها فى واقع الامر . فليس بعجيب إذن أن تزداد عداوة الناس له ونفورهم منه وحنقهم عليه ، وأن يرموه بالنفاق ، لأنه يبدو لهم عالما ، وإن كان يعترف لهم بأنه لا يعلم علما أكيداً . وقد فسر لنا سقراط كيف رماه مواطنوه بالعلم تفسيراً طريفا فقال : « ذلك لأنى كلما أقنعت أحدهم بأنه جاهل ظن الحاضرون أنى أعلم الأشياء التى يجهلها . . وفى الحقيقة ربما كان الإله هو الذى يعلمها ،

وأنه أراد بهذه النبوءة أن يصرح بأن الناس لم يعطوا من العلم إلا قليلا ؛ بل لم يعطوا منه شيئاً . ومن الواضح أنه إنما قال إن سقراط أكثر الناس علماً ؛ لأنه أراد أن يستخدم اسمى كمثال ، أى أنه كان يريد القول : أيها الناس إن أكثركم علماً هو الذى يعلم ، على غرار سقراط ، أنه علمه ليس فى حقيقة الأمر شيئاً ألبتة . »

٣ — رسالتـــه

ولم يلبث سقراط أن اهتدى إلى حقيقة النبوءة التى حمل إليه صديقه « شيريفون » نبأها ؛ إذ أدرك أن الإله أوجب عليه أن يبحث عن حقيقة نفسه ، وأن يرشد أهل أثينا — ولو كرهوا — إلى حقيقة أنفسهم ، حتى ينقذهم من السفسطائيين الذى كانوا يتملقون أخس عواطفهم ، ويزعمون أنهم قد أحاطوا بكل شىء علماً ، مع أنهم كانوا يجهلون أقرب الأشياء إليهم ، وهى نفوسهم التى بين جنوبهم .

ولما اعتقد أن الآلهة شدت وثاقه إلى مواطنيه ، لكى يوقظ شعورهم وتفكيرهم ، ولكى يستحثهم على تمحيص نفوسهم لمعرفة الخير والحق كما يستحث المهمازُ الجواد الرخو على السير ، ترك مهنة أبيه ، وشرع يتجول بثيابه الرثة فى طرقات أثينا لا يخشى حراً ولا برداً ؛ لأنه أخذ على نفسه أن يؤدى تلك الرسالة المقدسة التى دعته إلى أن يعيش لغيره قبل أن يعيش لنفسه . فكان إذا لقى أحداً من أهل مدينته سأله بطريقته الخاصة . وكان له من ذكائه ودعابته المرحة وفكاهته الحلوة خير عون على اقتناص ضحاياه . فكان يستدرجهم على هون ، حتى إذا اطمأنوا إليه ووقعوا فى حبائله تتابعت أسئلته كأنها السيل المنهمر ملحّة محرجة ، تأخذ من يحاوره على غرة ، فيضطر إلى الإجابة كيفما اتفق ، أو يقضى

بأشياء ما كان له أن يفضى بها ، ثم يجد نفسه وجهاً لوجه مع بعض الحقائق التى يضيق لها صدره . لكنه ما كان يستطيع الإفلات من قبضة سقراط ؛ لأنه كان يجد نفسه أمام أحد أمرين كلاهما شر : فإما أن يعترف بجهله ، وإما أن يسلم بتناقضه . وما كان له أن يثور أو يغضب ، وإلا أثار سخرية الحاضرين ، وتحكمهم . ولم يكن من اليسير أن يتجنب المرء سقراط . وكان هذا الأخير لا يمل الحوار لأنه برع فيه إلى درجة أنه كان إذا جادل جمعاً بأسره أفحمه .

وكان السفسطائيون أكثر الناس خشية لحواره . ومع ذلك فما كانوا يستطيعون الفرار منه ؛ إذ لم يكن لهم بد من إظهار ثقتهم بأنفسهم أمام الجمهور المعجب بهم ، وما كان لهم أن يتجنبوا حوار سقراط وهم الذين كانوا يحترفون الحوار والخطابة والجدل . وكان سقراط يبدأ معهم بدء المتواضع ، فيصرح لهم بأنه لا يعلم شيئاً ، ويسألهم أن يتكرموا بتعليمه وإرشاده ؛ فكان سقراط يسأل خصمه أن يعرّف له أحد الأشياء أو المعانى . فإذا شعر محاوره بأنه يتحداه أخذ يبحث عن تعريف يظن أنه سوف ينال رضاه ، فيبدأ الجدل ، ويأخذ سقراط فى تمحيص هذا التعريف تمحيصاً دقيقاً لا هوادة فيه ولا رفق . فيبدو له وللآخرين أنه لا يثبت أمام النقد . فيضطر الخصم إلى البحث عن تعريف آخر . ويتظاهر سقراط أول الأمر بقبوله . ثم لا يلبث أن يقلّب فيه الرأى ، فينتهى إلى إظهار أنه ليس أسعد حظاً من سابقه ، وما يزال يضيق الخناق على خصمه حتى تتساقط جميع حججه ، واحدة بعد أخرى ، فلا يستطيع جواباً ، ولم يكن سقراط يتخذ الحوار سبيلا إلى الغلبة ولكنه كان لا يتقهقر أبداً ؛ لأنه كان لا يبحث إلا عن الحقيقة .

وهكذا أفنى سقراط حياته بأسرها فى ملاحقة مواطنيه والإلحاح فى سؤالهم . فكان يوقفهم ويحاورهم فى كل مكان : فى الأسواق والدور والملاعب

والحوانيت . وكان يعلم جيداً أنه يثقل عليهم وأن ينفرهم منه ؛ لكنه ما كان يستطيع إلا أن يفعل كذلك تنفيذاً لإرادة الإله ، حتى يعلموا أن معرفة الإنسان لنفسه أساس الفضيلة ، وأن الفضيلة هى السبيل إلى السعادة الحقة . وما كان يستطيع أكثر أعدائه تبجحاً أن يرميه بالرغبة فى جمع المال وتحصيله ؛ إذ كان يستطيع سقراط دحض فريته بشاهد واحد لا سبيل إلى الطعن فى شهادته ، وهو فقره .

وقد آثر تعليم الأفراد وإرشادهم إلى تمحيص نفوسهم على الاهتمام بالسياسة العامة للمدينة ؛ لأنه كان يسمع صوتاً داخلياً يثنيه دائماً عن ذلك . ولم يكن هذا الصوت الداخلى — كما يقول سقراط — إلا ظل الإله الذى كان يهتف فى أعماق نفسه ، فيحول دونه ودون ما ينبغى ألا يقدم عليه . وقد فسر لنا سقراط هذه الظاهرة النفسية أثناء دفاعه عن نفسه أمام قضاة أثينا فقال : « إن ذلك يرجع — كما سمعتموه منى فى كثير من الأحيان ، وكما صرحت به فى كثير من الأمكنة — إلى ظهور إله أو عقل إلهى يتمثل فى نفسى . . . إنه شىء ابتدأ منذ طفولتى ، إنه صوت خاص متى أصغيت إليه منعنى من تنفيذ ما انتويت القيام به ، دون أن يدفعنى أبداً إلى القيام بعمل ما . فهذا هو السبب الذى كان يحول دون اهتمامى بأمور السياسة . وفيما عدا ذلك فإنى اعتقد أن هذا الحظر كان أمراً موفقاً كل التوفيق ؛ فإننى لو كنت وهبت نفسى للسياسة منذ زمن طويل لقضيت نحبى منذ عهد بعيد ، ولما استطعت تبعاً لذلك أن أنفعكم ، أو أنفع نفسى » ، ذلك أن عقلية الجمهور لا تغتفر أى معارضة ، ولا يستطيع أحد من الناس أن ينجو عن الموت إذا خرج عليها علانية ، أو أراد أن يحول دون وقوع الظلم والجور فى مدينته . ولذا « فإذا أراد المرء أن يجاهد حقا فى سبيل

(1) pologie de Socrate 31,c,d,e

العدالة ، وأداء إلى جانب ذلك أن يبقى على حياته قليلا من الوقت فلا بد له من أن يظل بعيداً عن السياسة . »

ولم تكن رسالته هذه خاصة بطائفة دون أخرى ، بل كانت عامة لبنى مدينته ، أغنياء كانوا أم فقراء ، مواطنين أم أجانب . وكان شبان أثينا يجدون متعة كبرى فى اللحاق به ، وفى إنفاق كثير من وقتهم فى صحبته ، وكان يطيب لهم أن يستمعوا إليه ، وأن يروه يختبر هؤلاء الذين يدّعون المعرفة ، وإن كانوا لا يعلمون شيئا . وقد قال سقراط يبرر سلوك هؤلاء الشبان ويدفع عن نفسه تهمة الرغبة فى اللهو والعبث : « حقا إن هذا الأمر لا يخلو من متعة ، ولكنه كان بالنسبة إلىّ واجبا أمرتنى به الآلهه ، عن طريق النبوءات والأحلام وجميع الوسائل التى تستعين بها دائما أية قوة إلهية إذا أرادت أن تأمر رجلا بشىء ما . »[1]

وليس لنا أن نضع إخلاص سقراط فى دعواه هذه موضع الشك . فقد أبى أن يترك رسالته واختار الموت ، وفضله على عصيان الإله . وقد عجب كيف يطلب إليه أهل أثينا أن يحيد عن مهمته السماوية . وهو الذى لم يحد قيد أنملة عن أداء واجبه كجندى فى أثناء حروب المدينة . إن الفرار من طاعة الآلهة كان لديه أكبر جريمة يستطيع المرء ارتكابها . إنه لو ترك هذا الأمر لكانت تلك هى الخطيئة حقا ، ولكان جديراً فى هذه الحال بأن يقدم للعدالة ، وأن يتهم بأنه لا يؤمن بالآلهة ، لأنه لم يصدق النبوءة .

وكيف للمرء أن يرميه بالنفاق أو العبث أو الرغبة فى الجدل والحوار للذة الغلبة أو السخرية من مجادليه ومحاوريه ، وهو الذى تمسك برسالته حتى لاقى حتفه ؟ وكيف يتطرق الشك إلى إخلاصه وهو الذى يقول لقضاته ، وقد رأى الموت رأى العين : « أيها القضاة لنفرض أنكم أطلقتم سراحى على الرغم من

---

(1) Ibid 33, b/c.

يقول أنيتوس[1] : إنه يجب أحد أمرين ، فإما ألا يمثل سقراط أمامكم ، وإما أن يمثل فيقضى عليه بالموت ، إذ لو أخلى سبيله لأفسد أبناءكم فساداً لا رجعة منه — أقول فلنفرض أنكم قلتم ، على الرغم من ذلك . ياسقراط إنا لا نريد أن نعتقد صدق ما يقول « أنيتوس » ، وسنطلق سراحك بشرط واحد ، وهو أن لا تمضى وقتك هكذا فى تمحيص نفوس الآخرين وفى التفلسف . فإذا أنت حدت عن هذا الشرط قضينا عليك بالموت — لئن أردتم أن تفرضوا علىّ هذا الشرط لكى تطلقوا سراحى فسوف أقول لكم : أيها الأثينيون إنى أحبكم ، ولكنى أفضل طاعة الإله على طاعتكم ، ولتتأكدوا أننى لن أقلع عن التفلسف وعن حثكم وعن إرشاد من ألقاه منكم ما بقى فىّ رمق من حياة ، وطالما استطعت ذلك . »[2] وحقيقة ما كان له أن يدع رسالته وأن يحفظ الحياة على نفسه ، وقد عقد عزمه على أن يجابه كل أثينى بحقيقته ، فيقول له : « إنك أثينى ، وإنك لتنتمى إلى مدينة هى أكبر المدن وأكثرها شهرة بالعلم والقوة ، ثم لا تخجل من أنك تعنى بثروتك لكى تصل بها إلى أكبر حد ممكن . . أما فيما يتعلق بعقلك ، وأما فيما يتعلق بالحقيقة ، وأما فيما يمس نفسك التى يجب أن تسمو بها دائماً فإنك لا تعنى بها ولا تفكر فيها . » لقد كان الأثينيون أحب الناس وأقربهم إلى قلب سقراط ، ومع ذلك فما كان يستطيع عصيان الإله من أجلهم . وأنى له ذلك وقد وجدهم يعنون بثرواتهم وأجسامهم أكثر من عنايتهم بنفوسهم ؟ إنه لا يستطيع إلا أن يكرر على مسامعهم هذا القول : « إن مهمتى هى أن أخبركم أن الثروة لا تنتج الفضيلة ، ولكن الفضيلة هى التى تنتج الثروة وكلّ ما يعود بالنفع على الفرد أو الدولة . »[3]

---

(١) كان أنيتوس Anytos أكبر المحرضين على محاكمة سقراط .

(2) Ibid 92 c.d.

(3) Ibid 30-b.

إن الإله قد عهد إليه — كما يقول — أن يرشد أهل أثينا ، وأن يمحص نفوسهم ؛ فسواء عليه اذن أصدّقوا التهمة التى وجهت اليه أم كذّبوها ، وسواء عليه أأطلقوا سراحه أم قتلوه ؛ فانه قد حزم أمره على أن لايغير سلوكه أبداً ، ولو تعرض ، بسبب ذلك ، للموت ألف مرة[1] : إنه لايرهب الموت أو يخشاه بقدر ما يرهب عصيان الإله . ولذا فانه يحذرهم من أن يستخف « أنيتوس » وأقرانه أحلامهم عند ما يذكرون لهم أنه يفسد شباب المدينة . فانهم إن استمعوا إلى إرجافهم أمروا بقتله فى ساعة من ساعات غضبهم . ولئن فعلوا فسيندمون حيث سوف لايجدى الندم شيئا ؛ ذلك أنهم لن يجدوا رجلا مثله يوقظهم من سباتهم ، اللهم إلا أن يتداركهم الإله برحمته ، فيرسل إليهم رجلا يقوم مقامه ، ليخبرهم أن معرفة النفس هى التى ترشدهم إلى معرفة الإله .

لكن أهل أثينا لم يحفلوا برسالته ؛ لأنها جاءت تسفه أحلامهم وتحقر أساليبهم فى الحياة . فانهم كانوا يرون أن من واجب المواطن الصالح أن يحتفظ بالثروة التى يتركها له ذووه ، وأن يعمل على تنميتها ؛ فى حين جاء سقراط يزدريها وينحى باللائمة على من يرغب فى تحصيلها وتكديسها ، ولم يشأ سقراط أن يلجأ إلى الفرار الذى مهد له أتباعه كل أسبابه ، ولم يرضى بالنفى . لقد كبرت سنه وضاق به مواطنيه ، فهل تتسع صدور الآخرين له ؟ إنه على يقين أنه حيثما حل فسيهرع الشبان إلى سماع حواره . فان أبى عليهم ذلك وشوا به إلى من هم أكبر منهم سنا ، وإن نزل على رغبتهم ضاق به آباؤهم . ولذا آثر الموت ؛ بل رحب به لأنه كان يرى أنه السبيل إلى تحرير النفس والفكر .

---

(1) Ibid 30, c.

٤ — آراؤه فى النفس

تكاد تتخلص فلسفة سقراط بأكملها فى هذه الجملة التى وجدها مكتوبة فى معبد « دلف » والتى اتخذها شعاراً له ، وهى « اعرف نفسك بنفسك » . فقد كان يعتقد أن هذه الجملة لم تدون عبثا ، ولكن لحكمة . ذلك أن معرفة الإنسان لنفسه ليس معناها معرفته لجسمه ، بل لذلك العنصر الإلهى الذى يوجد فى أعماق وجوده . إن حقيقة الإنسان هى نفسه . وهذه الأخيرة تحتوى على العقل الذى يطلق عليه سقراط أحياناً اسم ظل الله . ومعنى ذلك أن الإنسان إذا محص نفسه رأى فيها الإله أى اهتدى إليه وتلك هى المعرفة الأولى التى يجب تحصيلها قبل كل معرفة سواها ، لأنها هى التى تتيح المرء معرفة الفضيلة والسعادة ، والوقوف على حقائق الأشياء الأخرى .

ولكن ما حقيقة النفس ؟ وهل اهتدى سقراط إليها ، إنه يرى النفس ذات روحية قائمة بذاتها ، وأنها هى جوهر الإنسان الحقيقى . وأن البدن ليس إلا أداة لها ، وأن فى الموت خلاصها وتحريرها .

ا — إثبات وجودها .

حاول سقراط البرهنة على وجود هذا الجوهر واستقلاله عن البدن فى حوار ممتع له مع « السيبياد » الذى كان يطمح إلى الحكم لكى يصلح ما فسد من أمر المدينة . وكثيراً ما كان يرغب فى محاورته ، لكن الصوت الداخلى كان يمنعه دائما من بدء الحوار معه . حتى إذا لقيه مرة ولم يحرك الصوت ساكنا علم أنه قد أذن له فى حواره . فما زال يستدركه حتى بين أنه لن يستطيع تحقيق آماله إلا إذا بدأ بمعرفة نفسه . لأنه إذا جهل هذه عجز عن معرفة أى شىء سواها . وقد نقل لنا أفلاطون هذا الحوار . وسنكتفى منه بالجزء الذى يتعلق باثبات وجود النفس.

سقراط : والآن ما الفن الذى نستطيع استخدامه فى العناية بأنفسنا ؟

السيبياد : إنى أجهل ذلك .

* * *

سقراط : هل كان يمكننا التعرف على الفن الذى يستخدم فى إصلاح الأحذية إذا كنا نجهل ماهية الحذاء ؟

السيبياد : من المحال .

سقراط : وحينئذ فهل لنا أن نعلم الفن الذى يجعلنا أخياراً ، دون أن نعلم حقيقة أنفسنا ؟

السيبياد : إن هذا محال .

سقراط : ولكن أمن اليسير أن يدرك المرء حقيقة نفسه ؟ وهل كان ذلك الذى وضع هذه الحكمة فى معبد « بيتى » أى رجلى كان ؟ أم ذلك أمر عسير ليس فى متناول الجميع ؟

السيبياد : أما فيما يتعلق بى ، يا سقراط ، فقد اعتقدت مراراً عديدة أن ذلك الأمر فى متناول الجميع . ولكنى اعتقدت أيضاً ، فى بعض الأحيان أنه شاق جداً .

سقراط : مهما يكن من يسر ذلك أو عسره فإننا نجد أنفسنا دائما أمام هذه الحقيقة ، وهى أننا إذا عرفنا نفوسنا فإنا نستطيع معرفة طريقة العناية بها ، وإلا عجزنا عن ذلك .

السيبياد : هذا صحيح جداً .

سقراط : ولكن كيف نستطيع معرفة ماهية الإنسان ؟ وذلك لأننا لو عرفناها فلربما اهتدينا إلى حقيقة أنفسنا . .

السيبياد : أنت على حق .

سقراط : تشجع بحق « زيوس » ولننظر : مع من تتكلم فى هذه اللحظة ؟ ألا تتكلم معى ؟

السيبياد : نعم .

سقراط وأنا أتكلم معك ؟

السيبياد : نعم .

سقراط : أليس سقراط هو الذى يتكلم ؟

السيبياد : فعلا .

سقراط : أليس السيبياد هو الذى يسمع ؟

السيبياد : نعم .

سقراط : ألا يستخدم سقراط اللغة فى الـكلام ؟

السيبياد : ليس هذا فى حاجة إلى دليل .

سقراط : ليس الـكلام واستخدام الامة لفظان يعبران لديك عن شىء واحد بعينه ؟ . .

السيبياد : تماماً .

سقراط ولـكن هل الذى يستخدم شيئاً هو عين الشىء الذى يستخدمه ؟

السيبياد : ماذا تريد بهذا القول ؟

سقراط : مثلا يقطع الصانع الأحذية بالسكين . . وبعض الأدوات الأخرى .

السيبياد : نعم .

سقراط : ونحن نفرق بين العامل الذى يقطع وبين الآلة التى يستخدمها فى القطع .

السيبياد : دون ريب ما .

سقراط : هذا هو عين ما كنت أسألك عنه منذ قليل حين قلت : هل من الممكن أن يفرق المرء بين الشخص الذى يستخدم آله وبين الآلة التى يستخدمها ؟

السيبياد : نعم ، يبدو لى إمكان ذلك .

سقراط : ولكن أيقطع صانع الأحذية بالآلة فحسب أم بيديه أيضا ؟

السيبياد : بيديه أيضاً .

سقراط : إذن هو يستخدم يديه أيضاً ؟

السيبياد : نعم .

سقراط : وعيناه هل يستخدمهما ؟

السيبياد : نعم حقاً .

سقراط : لكنا اتفقنا على التفرقة بين الشخص الذى يستخدم شيئاً وبين الشىء الذى يستخدمه ؟

السيبياد : حقاً ؟

سقراط : وحينئذ فمن الممكن التفرقة بين كل من صانع الأحذية والعازف على القيثارة وبين أيديهما وأعينهما لأنهما يستخدمانها ؟

السيبياد . ذلك أمر بديهى .

سقراط : والآن ألا يستخدم الإنسان جسمه بأكمله ؟

السيبياد : بالتأكيد .

سقراط : وقد اتفقنا على أن الذى يستخدم شيئاً يختلف عن هذا الشىء الذى يستخدمه ؟

السيبياد : نعم .

سقراط : ألا يترتب على هذا أن الإنسان شىء آخر غير جسمه !

السيبياد : يبدو لى الأمر كذلك .

سقراط : إذن ما حقيقة الإنسان ؟

السيبياد : لا أدرى لهذا جواباً .

سقراط : أنت تعلم على أية حال أنه هو الذى يستخدم البدن .

السيبياد : نعم .

سقراط : ولكن هل هناك شىء آخر يستخدم البدن سوى النفس ؟

السيبياد : هذا حق .

سقراط : أهى تستخدمه حين تخضعه لأوامرها ؟

السيبياد : نعم .

سقراط : هناك شىء آخر لا يقبل اختلافا فى الرأى .

السيبياد : ما هو ؟

سقراط : أليس من الممكن أن يفرق المرء بين ثلاثة كائنات أحدها الإنسان ما فى ذلك شك ؟

السيبياد ما هذه الكائنات ؟

سقراط : النفس ، والبدن ، والكل الذى ينشأ بسبب اتصالهما .

السيبياد : دون أى ريب .

سقراط : وقد اعترفنا منذ قليل بأن الإنسان هو الذى يأمر الجسم حقيقة .

السيبياد : نعم قد اعترفنا بذلك .

سقراط : هل الجسم هو الذى يصدر الأمر لنفسه ؟

السيبياد : أبداً

سقراط : وحينئذ فليس الجسم بالضالة التى ننشدها

السيبياد : لا ، كما يبدو لى .

سقراط : وحينئذ فهل مجموع النفس والبدن هو الذى يصدر أوامره للبدن ، ويكون المجموع فى هذه الحال هو الإنسان؟

السيبياد : ربما كان الأمر كذلك .

سقراط : لكن ليس الأمر كذلك حقيقة فإنه متى لم يشترك أحد الجزأين في إصدار الأوامر فمن المستحيل طلاقا أن يكون مجموعهما هو الذى يباشر السيطرة .

السيبياد : هذا حق .

سقراط : وحينئذ فإذا لم يكن مجموع الجسم والنفس هو الإنسان . . فإنه يجب استخلاص النتيجة الآتية ، وهى أن الإنسان هو النفس .

السيبياد : تماما .

سقراط : هل هناك حاجة إلى البرهنة لك بأدلة أخرى أشد جزما من هذه أيضا على أن النفس هى الإنسان ذاته ؟

السيبياد : لا بحق « زيوس » ! إن هذه البرهنة تبدو لى كافية جداً .

سقراط : ومن ثم فاننا نعود إلى القول بأن الذى يعنى بجسمه إنما يعنى بشىء يخصه ، ولكنه لايعنى ذاته .

السيبياد : إن هناك ما يدعو إلى اعتقاد ذلك .

سقراط : أما فيما يتعلق بهذا الذى يعنى بثروته فانه لايعنى بذاته أو بما يخصه ؛ بل هو أكثر بعداً عما يخصه .

السيبياد : أعتقد هذا أيضا .

* * *

لكن إثبات وجود النفس على هذا النحو لايشرح لنا ماهيتها ، ولا يكشف لنا عن حقيقتها وجوهرها . ولذا أراد سقراط أن يقرّب هذه الحقيقة إلى أذهاننا ، وأن يبين لنا سمو هذا الجوهر الروحى ، فقال : إن النفس تشبه الإله إلى حد كبير . فكما أن الإله قوة خفية لاتقع تحت حسنا وتعجز عقولنا عن إدراك كنهها ، مع أنها ترى وتسمع وتحيط بكل شىء علما وقدرة وعناية ؛

كذلك النفس فإنها ، وإن خفيت على حواسنا ومداركنا ، فإنها توجد فى الجسم بأسره وتقوم بتدبيره والعناية به . وكان سقراط يرى أيضا أن الإله خلق الإنسان فى أحسن تقويم ، ولكنه عنى بنفسه أكثر من عنايته بجسمه . والدليل على ذلك أن النفوس البشرية أسمى النفوس وأعلاها مرتبة . أليست هى التى تستطيع وحدها أن ترق إلى معرفة الإله ؟ أو ليست أكثر مقدرة من نفوس الحيوان على اتقاء الجوع والعطش والحر والبرد ؟ وفيما عدا ذلك فإنها تستطيع اتقاء المرض بالعلاج ، وتحتفظ فى ذاكرتها بكل ماتحس وتدرك .

ب — خلود النفس :

أما فيما يمس خلود النفس فلم يكن سقراط صريحا ، ولو أن مسلكه فى آخر أيام حياته ورضاه بالحكم الذى قضت عليه به الديمقراطية الأثينية كانا دليلا على أنه يؤمن بوجود حياة أخرى ، ويأمل أن يعوض فى هذه الحياة عما لقيه من جحود فى حياته الدنيا . ومع ذلك فإنا لانجد له فى مسألة الخلود سوى ماينسبه إليه تلميذه أفلاطون . فقد ذكر هذا الأخير فى كتابه « فيدون [١] » أن اثنين من أتباع سقراط . وهما : سيمياس » [٢] و« شيبس » [٣] سألاه فى اليوم الذى كان ينتظر نفاذ الحكم فيه ، أن يفسر لهما سلوكه عندما رفض الفرار من سجنه بعد أن هيئت له جميع أسبابه كذلك أخذ عليه أنه يبدو فرحا مستبشراً ، كما لو كان سعيداً بأنه سيترك أصدقاءه وسيتحرر من آلهة المدينة . فقال سقراط : « نعم إنى أعترف . . . أنه لولا اعتقادى أنى سوف أذهب أولا صوب آلهة أخرى حليمة ورحيمة ، ثم بعد ذلك نحو رجال ما توهم خير من رجال هذه الحياة الدنيا لكان من الخطأ الفاحش ألا تثور نفسى ضد الموت . وحينئذ فلا وجود لنفس الأسباب

(1) Phédon' 63'd/c (2) Simias (3) cébés'

التى تدعونى إلى الثورة فى هذه الظروف ، ولكنى على العكس من ذلك كبير الأمل فى أن هناك شيئا وراء الموت . »

كذلك يذكر لنا أفلاطون أن أستاذه كان يعتقد أن الفيلسوف الحق هو الذى لا يشغله عن التفكير فى الموت شاغل ، إذ الموت هو السبيل إلى تحرير الفكر . ولن تستطيع النفس أن تدرك أى شيء على حقيقته إلا إذا قطعت كل وشيجة تربطها بالجسم ؛ لأنه يعوقها عن المعرفة الحقة . فليس البدن بحال ما هو الذى يوقفها على معانى العدل والخير والجمال . وحينئذ فمتى عجز المرء عن إدراك هذه المعانى بالإبصار أو اللمس أو الذوق أو الشم فلابد له من حس آخر غير تلك الحواس التى لا قوام لها إلا بالبدن . ومن ثم فالإدراك العقلى هو الإدراك حقيقة ؛ لأنه « طالما بقيت لنا أجسامنا ، وظلت نفوسنا ممتزجة امتزاجاً شديداً بذلك الشيء الردىء فإننا لن ندرك موضوع رغبتنا إدراكا كافياً . وإن هذا الموضوع لهو الحقيقة . »[1] وكيف لنا أن تدرك شيئا ما على حقيقة فى أثناء وجود أجسامنا ، وهى السبب فى نشأة الرغبات والمخاوف وجمع شنوف الخيال ؟

« فإذا كان من المستحيل فى الواقع أن تدرك النفس شيئاً على حقيقته مادامت متصلة بالبدن فإنه يجب أحد أمرين : فإما ألا تستطيع الوصول بحال ما إلى تحصيل المعرفة ، وإما أن يصل إلى ذلك بعد الموت ؛ لأن النفس تصبح مستقلة وقائمة بذاتها فى هذه اللحظة لا قبلها . »[2]

وإذا كان الأمر هكذا فليس للفيلسوف إلا أن يأخذ العدة لهذه الرحلة ، بأن يطهر النفس ويجعلها تحيا بعزلة عن البدن ما استطاع إلى ذلك سبيلا . ولكن النفس لا تتحرر تماما من البدن إلا بالموت ؛ فإنه هو الذى يفك عقالها ويحررها من أسرها وخضوعها للبدن ونزواته . والفلاسفة هم هؤلاء الذين

(1) Phédon 69,b . (2) Ibid 66,e .

يتوقون إلى خلاص نفوسهم من قيودها . وليس للفلسفة من هدف آخر سوى تحطيم هذه الأغلال . لكن ليس معنى هذا أن سقراط يحبذ الانتحار كوسيلة إلى الخلاص ، فانه يقول : اننا ملك للآلهة فلا يحق لنا أن ننتحر[1] ، وإنما يجب علينا أن ننتظر القضاء دون هلع أو فزع . فان الخوف من الموت لا يليق بالفيلسوف ، بل هو مدعاة إلى السخرية منه ، وذلك لأن الرجل الذى يحنق حينما تدنو ساعة الموت رجل لا يحب الحكمة ، لكنه يحب جسده وماله[2] .

والتفكير هو العملة الوحيدة التى يمكن الحصول بها على جميع الفضائل . وإذا كان الفيلسوف لا يرهب الموت ولا يخشاه فذلك لأنه يدفع حياته ثمنا لتحرير نفسه وانطلاق تفكيره من كل قيد .

تلك هى إذن الأسباب التى كانت تدعوه الى الأمل . وهى نفس الأسباب التى صرفته عن الهرب من سجنه وعن الغضب والحنق على مصيره . فقد قال يودع أصدقاءه وأتباعه : « فتلك هى إذن الأسباب التى تجعلنى أتركـكم ، كما أترك آلهة هذه الدنيا ، دون أن أشعر بألم أو غضب ، وذلك لأنى موقن أنى سوف ألقى هناك آلهة خيرين وأصدقاء خيرين أيضاً[3] » .

---

(1) Ibid 62, c (2) Ibid, 68, b (3) Ibid. 99,d/e .

الفصل الثانى

أساطير أفلاطون

١ — تمهيد

مما لاريب فيه أن سقراط وجه التفكير الفلسفى وجهة جديدة تختلف أيما اختلاف عن الاتجاه العام الذى سلكه الفلاسفة الطبيعيون قبله . فقد رأينا كيف عنى عناية كبرى بدراسة النفس الانسانية ، وكيف حث على ضرورة تهذيبها والسمو بها . وكيف برهن بطريقة الحوار على مخالفتها للبدن ، وبين أنها هى جوهر الإنسان عند التحقيق ، وأن البدن ليس إلا أداة لها . ومع ذلك فإن بعض اتباعه كان يرى أنه لم يفصل القول تفصيلا كافياً ، وأنه اهتم بدراسة الناحية الأخلاقية التى تترتب على معرفة المرء لنفسه ، ولم يعرض لكثير من المسائل الميتافيزيقية ، أو عرض لها بصفة عابرة . ولذلك وجد تلميذ أفلاطون أنه لابد من تفسير آرائه وتكميلها ، وذلك بأن يشرح طبيعة النفس وحقيقتها ، ويسوق الأساطير التى تقرب هذه الحقيقة إلى الخيال ، ويبرهن على بقائها بعد الموت ، ويفصل القول فى الغية التى تهدف إليها ، ويبين الوسائل التى تعتمد عليها فى إدراك هذه الغاية ، ويعدد وظائفها ، ويوضح الصلات التى توجد بينها .

٢ — طبيعة النفس

بدأ أفلاطون فى هذه المسألة حيث انتهى أستاذه سقراط . فحكم ، هو الآخر بأن النفس هى العنصر الجوهرى فى الإنسا ، وأنها ذات مستقلة ، فلا يدخل

البدن فى تعريفها ولا يعد جزءاً من ماهيتها أو حقيقتها ، وحينئذ فهى ، فى نظره ، المبدأ الذى تفيض منه الحياة على الجسم ، وهى التى تحركه وتدبره وتعنى بأمره . وقد وضح أفلاطون العلاقة التى تربط النفس بالبدن بمثال مشهور ، وهو مثال الربان فى السفينة . فإننا نعلم أن الربان يدبر أمر السفينة ، ويحركها ، ويسهر على حراستها وسط العواصف والزوابع حتى يصل بها إلى غايتها ، ومع هذا فإنها ليست جزءاً من حقيقته أو جوهره ؛ بل لكل منها كيانه الخاص المستقل عن كيان الآخر . كذلك الأمر فيما يتعلق بالنفس وصلتها بالبدن . ومعنى هذا أن الإنسان ليس جوهراً واحداً ، وإنما هو مركب من جوهرين : أحدهما نفسه والآخر بدنه . وكل من هذين الجوهرين مستقل عن الآخر ، ومختلف عنه فى طبيعته اختلافاً جوهرياً .

ومن الأكيد أن أفلاطون تأثر هنا بإحدى عقائد الديانة الأورفية — وهى إحدى الديانات السرية التى جاءت من الشرق ، وانتشرت فى بلاد الإغريق وقتئذ — ونعنى بهذه العقيدة تلك التى تقول بتناسخ الأرواح ، والتى تنص على أن النفوس كانت توجد فى مكان قدسى قبل أن تحل فى الأجسام ، وكانت تنعم فى هذا المكان بالسعادة الكاملة ، ثم ارتكبت جريرة ما فعوقبت على ما فعلت ، وحق عليها أن تهبط من نعيمها نحو الأرض ، وأن تحل فى سلسلة من الأجساد تنتقل فيها واحداً بعد آخر ، حتى تنال جزاءها ، وحتى تستطيع ، أو يتاح لها ، أن تنجو من سجنها ، فتنطلق صوب العالم الذى أكرهت من قبل على تركه . وقد أخذ الفيثاغوريون أيضاً هذه العقيدة عن الديانة الأورفية . كذلك نجد آثارها لدى أحد الفلاسفة الطبيعيين ، ونعنى به « أمبدوقل » الذى يعتقد أن النفس الواحدة تنتقل فى عدة أجسام وأنها شيطان ، ويقول إنها تجبر على تغيير الجسد مرات عديدة حتى تكفر عن خطاياها . وتختلف لديه مدة التناسخ تبعاً لأهمية الجريمة التى تقترفها النفس . فمثلا يقضى عليها بأن تعذب وتنتقل من جسد إلى

آخر مدة ثلاثين ألف سنة إذا ارتكبت جريمة القتل أو سبت الآلهة .

وقد ذهب أفلاطون إلى أن عدد النفوس ثابت لايقبل زيادة ولا نقصاً . أما أنه لايقبل الزيادة فذلك لأن هذه الزيادة ستأتى من الأشياء غير الحية ، وإذن فستكون على حساب الأشياء الفانية . ومن ثم ينتهى الأمر بخلود جميع الأشياء ، أى أن ما كان فانياً منها بطبيعته ينقلب خالداً [1] . وأما أنها لاتقبل النقصان فذلك لأنها خالدة بطبيعتها ، فلو فنيت لانتقلت إلى طائفة الأشياء غير الخالدة ، ولانتهى كل شىء إلى العدم .

وقد كانت تلك العقيدة الأسطورية أساساً بنى عليه أفلاطون رأيه القائل بأن النفس نقطة اتصال بين عالمين هما : عالم المثل ، أو المعانى الثابتة الدائمة الذى هبطت منه ، وعالم الحس أو الجسد الذى تحاول الخلاص منه ، كما يحاول السجين الفرار من سجنه . لكن ينبغى لنا ألا نفهم من هذا أن أفلاطون كان يرى أن طبيعة النفس مشتركة بين هذين العالمين ، أى أنها جوهر روحى ومادى فى آن واحد ، كما ذهب إلى ذلك بعض الفلاسفة . فإن فريقا منهم — وهم الفيثاغوريون — كان يرى أن النفس ، وإن كانت من جنس مخالف للبدن ، فإنها تتركب من جزئيات لطيفة لا تقع تحت الحس ، وأن هذه الجزئيات هبطت من الشمس فتطرقت إلى الأجسام فكانت سبب الحياة والحركة فيها . وذهب فريق آخر إلى أن النفس جوهر مادى لأنها تفيض من النار ، ولأنها لا تستطيع البقاء إلا إذا ظلت على صلة بهذه النار اللطيفة التى تعد أصلا لها . وهذا هو رأى « هراقليطس » الذى كان يرى أن النفس تشبه جمرة تظل موقدة ما دام الاستنشاق يذكيها . وقد ذهب فريق ثالث ، وعلى رأسه « ديمقريطس » إلى أن النفس الإنسانية تتركب من عدد من الذرات النارية التى تمتزج أتم امتزاج

(١) الجمهورية : الكتاب العاشر .

مع بعض الذرات الأخرى التى يتكون منها الجسم . وهذه الذرات النارية هى سبب الحياة ومبدأ الحركة فى الجسم . فإذا قل عددها خارت قواه ، وإذا فارقته جملة حدث الموت ، وتبع ذلك تفرق الذرات الأخرى .

لكن أفلاطون رفض هذه الآراء جميعها ، ولم يرض بأحدها بديلا عن رأى سقراط . فالنفس لديه جوهر روحى فى حقيقة الأمر . ولئن لحقها التشويه ، بسبب اتصالها بالبدن ، فليس ذلك سببا فى أن تتبدل طبيعتها جملة . وذلك لأنها إذا فارقت الجسم ، واستطاعت الصعود إلى المحل الأرفع الذى هبطت منه ، تحررت من كل مسخ أو تشويه لحقها فى حياتها الدنيا . ولذا فإن ما تشعر به الروح فى أثناء وجودها فى الجسد من رغبة أو خشية أو ألم أو لذة ليس راجعاً إلى طبيعتها الحقيقية ؛ وإنما إلى شعورها بأنها سجينة ؛ وإلى رغبتها عن البقاء فى سجنها وعجزها عن الفرار منه .

ومن جهة أخرى لما كانت النفس الإنسانية نقطة اتصال بين عالم المثل ، عالم الدوام والخلود ، وبين عالم الحس ، عالم الحدوث والتغير ، لم يكن من المستطاع أن يقف أحد على حقيقة جوهرها ؛ بل الإله وحده هو الذى يستطيع معرفة جوهر النفس لأنه خالقها . أما الإنسان فيعجز عن إدراك هذا الجوهر إدراكا حقيقيا ما دام سجين البدن . ولذلك فليس أمامه من سبيل إلى فهم طبيعة النفس إلى حد ما إلا إذا استعان على ذلك بنوع من القصص الذى يصور له أصلها ومصيرها ، على نحو يتقبله خياله . وهذا القصص هو الأساطير التى استخدمها أفلاطون ، على حد سواء ، فى بيان طبيعة النفس وفى البرهنة على خلودها . وسنرى بعد قليل كيف استخدمت الأساطير فى تفسير هاتين الناحيتين .

ومها يكن من شىء فالنفس جوهر روحى نجهل حقيقته . وليس لهذا الجوهر هم سوى البحث عن وسيلة إلى الخلاص من سجنه ، لأنه يتوق إلى معرفة

حقيقة أمره . ويذهب أفلاطون إلى القول بأن من واجب النفس التى أكرهت على الهبوط إلى أحد الأجسام أن تعمل ، ما استطاعت ، على تطهير نفسها من الأدران التى تلحقها بسبب وجودها فى ذلك السجن الذى يعد قبرا لها . وليس للنفس أن تندب حظها . فلئن كانت تعسة ، بهبوطها من حياتها السماوية ، فما عليها إلا أن تخفف من سوء حظها بالعمل الصالح فى أثناء هذه الحياة الدنيا ، حتى تعود مطهرة إلى سمائها . وليس هناك ما يفوق الحكمة والمعرفة فى تطهير النفس سوى نوع من الإلهام أو الفيض الإلهى الذى يغمر النفس دفعة واحدة ، فتشرق عليها المعرفة الحقة وتسمو بها . وهذا الفيض هو ما يطلق عليه أفلاطون اسم الحب المثالى الذى يشفى الإنسان من شقائه . أما الموت فهو سبيل الخلاص النهائى . ولذلك ينبغى للنفس ألا تجزع منه أو تخشاه ، فإنه هو الطريق الذى يصعد بها نحو العالم العلوى لتلقى فيه الثواب العظيم جزاء على مالقيته من عذاب وحسرة وألم حين وجودها فى البدن[1] . وإذن يمكن القول بأن الفيلسوف فى هذه الحياة الدنيا ليس إلا كأسير لا هم له إلا محاولة الفرار . وأما النفس الخاطئة فما تزال ترتحل من جسد إلى آخر ، وما تبرح تعلو وتهبط فى أثناء تجوالها فتقترب أو تبتعد من عالم المثل » حتى يقيض الإله لها من أمرها رشداً ، فترقى إليه فى نهاية الأمر .

ويعترف أفلاطون أن آراءه هذه لا تفسر حقيقة النفس تفسيراً كافياً . وكيف له أن يكون أكثر وضوحاً فى بيانه لحقيقة هذا الجوهر السماوى ؟ إن سقراط نفسه لم يزد على القول بأنه من المرجح أن تكون النفس جوهراً روحياً . ومن ثم يرى أفلاطون أن ليس للمرء أن يتوقع منه ، بعد ذلك ، بياناً شافيا فى هذا الصدد . وكل مايستطيع التصريح به فى هذه المسألة هو أن يذكر له طرفا من الأساطير التى ربما ساعدته على معرفة طبيعة النفس .

---

(1) Phédon. 66.e, 114. b/c.

٣ — الأساطير

برع أفلاطون فى هذه الناحية واستعان بها على تفسير كثير من المشاكل الفلسفية التى عرض لها بالدراسة ، ومنها مشكلة النفس التى نعالجها هنا ، ومايتصل بها كمشكلة المعرفة الإنسانية . وقد اتخذ القصص وسيلة إلى جمع آرائه فى النفس ، حتى يأمن عليها الضياع أوالتفرق ، ولكى يثير انتباه سامعيه واهتمامهم ، فيوقظهم من سباتهم ؛ إذ القصص يثير الخيال ، والخيال يثير التفكير . وهناك سبب آخر ، وهو أنه أشار من قبل إلى أن معرفة النفس على حقيقتها لا تتاح للإنسان ذى المعرفة التافهة المحدودة ؛ بل الإله وحده هو الذى يعلم هذه الحقيقة ؛ وكل مايستطيع أن يذكره الإنسان عن النفس ينحصر فى تصويرها بإحدى الأساطير .

(١) أسطورة إربن أرمنيوس أو البامفيلى [1] :

يبدأ أفلاطون هذه الأسطورة بتذكير سامعيه أنه لن يقص عليهم إحدى قصص « الأوديسية » ، تلك القصص الخيالية التى رواها «هوميروس » شاعر الإغريق الأكبر ، بل قصة حقيقية لرجل شهم هو « إربن أرمنيوس » أحد أبناء مدينة « بامفيليا » . فقد استشهد هذا البطل فى إحدى المواقع . وبعد أن مضى على مقتله عشرة أيام هرع الناس إلى ميدان الموقعة ليجمعوا جثث القتلى التى بدا البلى يدب فيها دبيبا حثيثا . لكنهم وجدوا أن جثة « إر » ما زالت كما هى ، فى حالة جيدة ، فحملوه إلى عشيرته تمهيداً لدفنه . ولما وضعوه فى اليوم الثانى عشر على محفة الإحراق عادت إليه الحياة ، وأخذ يقص عليهم ما رآه فى العالم الآخر . فذكر لهم أن نفسه لما غادرت بدنه اتخذت طريقها مباشرة نحو العالم الآخر فى صحبة عدد كبير من النفوس الأخرى . فانتهى المسير بها جميعاً

---

(1) Le mythe d' Er le pamphylien :

ذكر أفلاطون هذه الأسطورة فى كتابه الجمهورية La République,614a-618

إلى مكان تحت سطح الأرض توجد لديه فتحتان تهبطان إلى أعماق الأرض. تقابلهما فتحتان أخريان تتجهان نحو السماء ، ورأوا جمعا من القضاة قد اتخذوا لأنفسهم مجلساً بين هذه الفتحات فى ميدان فسيح ، لكى يحكموا بين النفوس التى كانت تقبل عليهم من الحياة الدنيا . فكانوا يأمرون الصالح منها بالاتجاه نحو الميمنة ، ويأمرون الطالح منها بالاتجاه نحو الميسرة . أما أصحاب اليمين فكانوا يصعدون صوب السماء ، وقد حملوا على صدورهم ألواحاً دوّنت فيها الأحكام الخاصة بهم ، وأما أصحاب الشمال فكانوا ينحدرون فى طريق هابط ، وقد كتبت أفعالهم فى صفحات علقت على ظهورهم . فلما اقترب بدوره من القضاة أخبروه أنه سوف يعود من حيث أتى ، لكى يخبر الناس بما رأى فى هذا العالم الذى يوجد تحت الأرض ، وأمروه أن يسمع ويلاحظ ما يدور أمامه فى هذا المكان . فرأى نفوساً يتجه بعضها إثر بعض نحو إحدى فتحتى الأرض بعد أن علمت كل منها مصيرها ؛ بينما كانت الفتحة الأخرى تقذف بنفوس تصعد مجهدة مكفهرة من باطن الأرض وقد علتها غبرة ، وكانت تهبط من إحدى فتحتى السماء نفوس راضية طاهرة . وكان يبدو أن كلتا الطائفتين آتية من رحلة بعيدة .

ثم ضربت النفوس خيامها فى مكان فسيح كما لو كانت فى عيد حافل . وكان إذا عرفت نفسٌ نفساً أخرى بادلتها التحية . وسألت النفوس الصاعدة من جوف الأرض أخواتها الهابطة من السماء عمّ رأت فى عالمها ، وكذا العكس وأخذت نفوس أخرى تقص مآسيها وتئن وتنتحب ، وهى تذكر الآلام التى ذاقتها فى أثناء رحلتها فى جوف الأرض ألف سنة . أما النفوس الصالحة فكانت تقص أخبارها ، وتحدث أخواتها اللاتى شهدن العذاب عن ملذات السماء وعن مظاهر الجمال اللانهائى فيها .

وعلم « إرْ البامفيلى » أن النفوس التى ارتكبت بعض الخطايا الجسام

كقتل النفس أو سب الآلهة تعاقب عقاباً مفرطاً ، وتظل فى العذاب دهوراً طويلة ، وأن النفوس الطاهرة تلقى الثواب العظيم جزاء وفاقا على ما قدمت من خير فى أثناء حياتها الدنيوية . ثم تذكر قصة رجل مستبد طاغية ، فأخذ يبحث عنه بعينيه ليعلم كيف كان مصيره ، فلم يجده . وفجأة رآه يحاول الخروج من فوهة الأرض فى صحبة جماعة من المستبدين والسفاحين والقتلة . وفى تلك اللحظة التى خيل فيها إلى هؤلاء أنهم أوشكوا أن يودعوا العذاب خلف ظهورهم ارتجت الأرض وزلزل زلزالها ، وأوصدت الفتحة فى وجوههم ، فكان لذلك دوى عظيم . وجاءت جماعة من الزبانية يجرون هولاء مكبلين بالأغلال التى كانت تنوء بها أعناقهم وأيديهم وأرجلهم .

ثم بدت إلهة المصير وأخذت تنادى النفوس : أيتها النفوس العابرة ! سوف تبدأن حياة جديدة ، وسوف تولدن فى أجسام فانية . وليس الشيطان هو الذى سوف يقترع لكن ، بل أنتن اللاتى ستخترن شيطانكن . وإن أول شيطان يخرج بالاقتراع هو أول من يختار الحياة التى سوف يكون قرينا لها بالضرورة[1] . إن كل نفس مسئولة عن اختيارها ، وليس للآلهة دخل فى هذا الاختيار .

وعندئذ ألقت الإلهة نماذج الاقتراع على النفوس ، فأخذت كل نفس منها النموذج الذى وقع على مقربة منها . ولما أراد «البامفيلى» أن يلتقط نموذجاً قيل له إنه لا حاجة به إلى ذلك . وحينئذ علمت كل نفس من أى مجموعات الأجساد سوف تختار جسما لحياتها المستقبلة عن وجه الأرض . فقد كانت هناك مجموعات تحتوى على عدد كبير من الأجسام التى تفوق فى جملتها عدد النفوس الموجودة . ولم تكن هذه الأجسام خاصة بالبشر وحدهم ، بل كانت تحتوى أيضاً على جميع أنواع الحيوان . وهنا يلعب الحظ دوره . فقد تختار النفس أحد أجساد المستبدين

---

(١) كان الإغريق يعتقدون أن لكل نفس شيطانا أو قرينا يصحبها طول الحياة .

أو الرجال المشهورين أو النساء الجميلات أو بعض الأجسام الصحيحة . وقد تختار أحد أجسام الحمقى أو المغمورين أو الأشرار أو أحد أجسام النساء المغمورات أو القبيحات أو بعض الأجسام المريضة أو أجسام كلاب أو صقور أو حمير . وتلك لحظه دقيقة يُقرَّر فيها مصير النفوس . وحينئذ فليس الاختيار مطلقاً . ومع ذلك فليس للنفوس التى أساءت الاختيار أن تندب حظها . فقد كان عدد الأجسام التى تضمها كل مجموعة من هذه المجموعات كبيراً جداً إلى درجة أن آخر النفوس اختياراً تجد أمامها عدداً كافياً منها . وهناك عامل آخر يحدد هذا الاختيار ، فإن لمواقع النجوم تأثيراً كبيراً فى توجيه النفوس . وعلى هذا النحو يمكن القول بأن هناك نوعاً من القضاء المبرم ، وأنه ليس لهذا الاختيار فى الحقيقة سوى مظهره ؛ ذلك أن طائفة من النفوس تجيد الاختيار من أول فرصة تتاح لها ؛ بينما كتب على بعضها أن يتعثر ويشقى طويلا، فلا يهتدى إلى الاختيار الجيّد إلا بعد طول عناء . وهذه هى نفوس الطغاة والمجرمين .

وإنما كانت كل نفس مسئولة عن اختيارها لأن الآلهة لم تفرض عليها جسما معيناً بالذات ، ولأنها هى التى اختارت الشيطان أو الجن الذى سوف يقود خطاها فى حياتها المقبلة . وبديهى أن تحاول كل نفس — إذا ماسنحت الفرصة — أن تختار حياة موفقة حتى لا تتردى مرة أخرى فى أخطائها السابقة التى أدت بها إلى العذاب طيلة ألف سنة . وتجد النفس فى ذاكرتها بعض آثار الحياة الماضية فتسترشد بها فى اختيارها الجسم الجديد .

لكن يجب التفرقة بين نوعين من النفوس . فهناك نفوس استطاعت التطهر من أدرانها ، وهى النفوس السعيدة التى تصعد صوب السماء ، وتنطلق إلى العالم العقلى لكى تذوق فيه النعيم جزاء على ما كسبت من خير ، وتلك النفوس هى نفوس الفلاسفة ، التى إذا استطاعت أن تحسن الاختيار ثلاث مرات متتالية —

مرة فى كل ألف سنة ـ فإنها تبتعد عن هذا العالم الحسى . أما النفوس الأخرى فإنها إذا انتهت من حياتها الأولى لقيت حسابها ؛ فيذهب فريق منها إلى باطن الأرض ، لـكى يكفر بالعذاب عن ذنوبه ، ويذهب فريق آخر إلى مكان خاص فى السماء ، ليحيا حياة هانئة رضيّة . فإذا مضت ألف سنة أخرى عادت النفوس جميعاً إلى صعيد واحد لتختار حياتها الثانية[1] ، سواء تلك التى كانت فى الأرض أم فى السماء .

ويذكر لنا أفلاطون فى أحـد كتبه[2] أنه لا سبيل إلى الخلاص من عالم الحس ، ومن طول الارتحال والاختيار بين ضروب مختلفة من الحياة الدنيوية إلا بالمعرفة الحقة ، أى بالفلسفة التى تحرر النفس ، فتنطلق من أسرها دون عودة . ومعنى ذلك أن الفلسفة هى التى تحل وثاق النفس ، وتعمل على تطهيرها مما لحقها بسبب اتصالها بالبدن ؛ لأنها تصبح مصفدة بالأغلال عندما تتصل به ، كأنما تحل فى سجن لا فكاك منه . وأكثر من ذلك ، فإنها لا تستطيع إدراك الحقائق إلا عن طريق بعض المنافذ التى تفتحها على العالم الخارجى ، أى ببعض الحواس التى تثير لديها كامن المعرفة السابقة ؛ وذلك بدلا من أن تعتمد على وسائلها الخاصة ، أى على الإدراك العقلى أو الحدس الروحى الخالص . وهكذا تنحط إلى مرتبة الجهل المطبق . وتبدو ضرورة الفلسفة أشد إلحاحاً ؛ لأنها هى التى توقف النفس على حقيقة سجنها ، وتبين لها أنه من نسج أهوائها ورغباتها ، وأنها هى التى تزيد أغلالها ثقلا عند ما تخضع لنزواتها . ولذا فإن النفس متى فارقت جسمها فارقته ، وقد علقت بها بعض آثاره ، لطول ما امتزجت به . فلا تلبث أن تهبط من جديد بسبب ثقلها ، وتحل فى جسم آخر ، وتحرم هكذا من السعادة التى تنعم بها النفوس العارفة التى اتخذت الحق والمعرفة العقلية غذاء لها .

---

(1) Phèdre, 249, a/b.

(2) Phédon, 82—84,y .

والفلاسفة هم — كما يقول أفلاطون — خيرُ من يُعِد النفوس لاجتياز هذا الطريق الصاعد الوعر ؛ لأنهم هم الذين يبينون للنفوس حقيقة القيم الخلقية ؛ فيفرقون لها بين الخير والشر والحسن والقبيح ، ويبرهنون لها على خلودها ، فإذا وعت النفس الحكمة كانت أقدر على حسن الاختيار فى الدورة المقبلة[1] .

ب — أسطورة العربة :

لقد صور لنا أفلاطون فى هذه الأسطورة حالتى النفس الراهنة والمستقبلة تصويراً رائعاً فقال[2] : إن النفس ، سواء أكانت إنسانية أم إلهية ، تشبه عربة يجرها جوادان ويقودها سائق ، وقد ركِّب لكل من الجوادين والسائق جناحان يمكنانه من الصعود نحو السماء . ولكن النفوس الإلهية — ويعنى بها تلك التى تشرف على حركة الأفلاك والأجرام السماوية — تختلف عن نفوس البشر من هذه الجهة وهى : أن جواديها متماثلان تماما ، وهما من خيرة الجياد لا يفترق أحدهما عن الآخر أدنى اختلاف ؛ بل يسيران بخطا واحدة ، وكأنهما جواد واحد قد شق جوادين . وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالنفوس الإنسانية . ذلك أن أحد جواديها عريق الأصل طيب الأعراق سلس القياد مطواع ، وأما الآخر فردىء الطبع جامح غضوب عصى[3] . ولا يحتاج السائق فى قيادة الجواد الأول إلى كبير عناء ؛ بل يكفى أن يشجعه ويستحث خطاه بمجرد الصوت . وأما الجواد الآخر فلا يطيع إلا إذا قُهِرَ ، ونال السوط من جسده . وهذا هو السبب فى أن قيادة العربة وحسن توجيهها ليسا بالأمر اليسير . ويرجع ذلك كما نرى إلى صعوبة التوفيق بين طبيعة كل من هذين الجوادين المتنافرين بل المتناقضين .

(1) Phédon, 246,d-252. (2) République, 618, et suiv.

(٣) رمز أفلاطون بالسائق للعقل ، وبالجواد سلس القياد للارادة ، وبالجواد العصى للرغبة أو الشهوة . أنظر وصف هذين الجوادين فى كتابه فيدر : Pèdre, 258,d/e .

ولما كانت طبيعة النفس على هذا النحو الذى سلف تصويره كان من الطبيعى أن تحاول الصعود بأجنحتها صوب ذلك العالم العلوى الذى يوجد فيما وراء السماء . لكن ليست النفوس جميعها سواء فى القدرة على الصعود والنجاح فى حفظ توازن العربة . ذلك أن النفوس الزكية التى تستطيع قهر الجواد العصى وإلزامه خطا الجواد المطواع ؛ بينما تجد النفوس الخبيثة أكبر مشقة فى التوفيق بين الجوادين .

وإنما تتوق النفوس — زكية كانت أم خبيثة — إلى السمو وإلى التحرر من عالم الحس، لأنها كانت توجد فى مكان علىّ قبل هبوطها إلى أجسامها ، وكانت تحيط علماً بكل شىء ، أى أنها كانت تدرك فى عالمها الأول معانى الأشياء ، وهى الحقائق التى لا شكل لها ولا لون. فلما غدت سجينة البدن أو الطين — وكلا التعبيرين سواء لدى أفلاطون — غابت عنها هذه المعانى فنسيتها ، وشغلت عنها بالجسم الذى عهد إليها به . ولذا متى رأت ما يحتوى عليه العالم الحسى من أشياء متغيرة متحولة ذكرت تلك المعانى أو المثل التى سبق أن رأتها فى العالم العقلى . وإذا تذكرت النفس ما شاهدت من قبل تاقت مرة أخرى إلى تأمله ؛ لأن فى هذا التأمل سعادتها . كذلك تذكر النفس هذه المثل وعالمها الأول إذا رأت جمالا حسيا يذكرها بالجمال العقلى الذى يفوقه بهاء ورونقاً ، فتشتاق إلى رؤيته . وهذا الشوق هو الذى يسمو بها إلى عالم الجمال . فإذا ما انتهت إليه أدركت السعادة الكبرى . وذلك لأنها إذا تأملت هذا العالم وشاهدته أدركت حقيقتها وجوهرها ، وعلمت أنها من جنس هذا العالم ، وأنها هبطت منه ، وأن الجمال الحسى الذى كانت تراه من قبل ليس إلا صورة مشوهة لا تكاد تعبر عن هذا الجمال الأبدى الخالد .

فالمعرفة الحقة أو الفلسفة هى التى تهيئ النفوس للصعود . أما النفوس التى قد يتاح لها أن تتصل بالعالم العلوى دون سابق استعداد فإنها تضطرب ويعشى الضوء ناظريها حتى ليوشك أن يذهب ببصرها ، فلا يجذبها هذا العالم نحوه ؛

بل ترتد خاسئة ، وتنحط دفعة واحدة إلى مرتبة البهيمة ، أو إلى ما هو أدنى ذلك .

ومن الطبيعى أن تتوق النفوس جميعها إلى الاتصال بعالم الحق والخير والجمال . ويدعوها هذا الشوق إلى أن تتدافع وتتزاحم وتسمو فى موكب خضم يتقدمه « زيوس » الذى يشرف على صعودها . ويتألف هذا الموكب من أحد عشر فيلقا يشرف على كل فيلق منهـا إله أو نفس سماوية . ولـكل فيلق مقامه ، ولـكل نفس فيه مرتبتها التى تختلف تبعا لطبيعة تركيبها . ثم يتجه الركب بأسره صوب العالم العلوى لـكى ينعم بما يفيض عليه من ضيائه وبهائه وجماله . ولـكن ليس من المستطاع أن تدرك النفوس جميعها هذه الحظوة الـكبرى ، حظوة الوصول والمشاهدة ؛ فإن نظام الـكون نفسه لا يتيح ذلك إلا لعدد قليل منها ، وهى نفوس الآلهة وبعض النفوس الإنسانيه التى تحاول محاكاتها ، وتنتهى إلى التشبه بها إذا كانت على جانب كبير من الصفاء والرغبة فى الصعود .

ولا تجد النفوس الإلهية مشقة ما ؛ بل تصعد فى يسر بسبب تجانس جواديها وطيب أصلهما ، ويساعدها على ذلك أيضا أن بها جوعا إلى العالم المثالى . فإذا ما انتهت إلى حافة السماء ، ومعها بعض النفوس البشرية المجتباة ، حملتها حركة الفلك ، فأخذت تتأمل الحقائق التى توجد خارج السماء . لـكنها لا تستطيع مغادرة الـكون ؛ بل تظل على حافته وتطل منه على العـالم الآخر . والسائق وحده هو الذى يتاح له وقتئذ أن يلقى ببصره صوب تلك الحقائق التى لا يدركها الحس ، لأنها أدق وألطف وأشد بهاء من أن تراها عين ، أو تسمعها أذن ، أو تلمسها يد .

ولا يقدّر للنفوس الإلهية أن تتأمل عالم الخير والحق والجمال إلا بقدر معلوم ، أى طيلة الوقت الذى تستغرقه الحركة الدورية للعالم . فإذا عاد الفلك إلى نقطة البدء هوى السائق بعربته داخل السماء ، وهى مقامه الطبيعى . وحينئذ يقدّم لجواديه غذاء الخلود وشرابه ؛ لـكى يستطيع الاحتفاظ لهما بأجنحتهما والصعود بهما مرة

أخرى فى الدورة التالية . أما النفوس البشرية التى نالت هذه الحظوة فتحاول الاحتفاظ بأجنحة جواديها هى الأخرى ، لكن دون جدوى . ولا يقوى سائقوها على رفع رءوسهم دائماً لتتأمل العالم الآخر ، عالم العقل والخير . ولما كانت رغبتها فى التأمل جامحة فإنها تتدافع بالمناكب ، وتحاول كل منها سبق أخواتها ، فيؤدى التنافس بينها إلى فساد الأجنحة واضطراب الجوادين . فتعجز عن الاحتفاظ بمكانها على حافة السماء ، وتضطر إلى الهبوط قبل تمام الدورة . ولا تتمكن من التغلب على هذه العقبة الكأداء سوى النفوس القوية ، فتهوى برفق ، على حين أن النفوس الأخرى تهوى بشدة ، ولا تقف فى سقطتها إلا بعد أن تدرك الأرض .

وأما الغالبية الكبرى من النفوس البشرية فتعجز عن مشارفة هذا الأفق الرحب لعدم تجانس جواديها ، أى بسبب اختلاط الخير بالشر فيها . ذلك أن وجودها فى البدن كان سبباً فى تشويه طبيعتها ومسخ جوهرها . وهذا هو ما يعبر عنه أفلاطون بقوله : إن هناك تنافساً بين الجوادين اللذين يقودان العربة . ومهما يكن من أمر فإن هذا التنافس يؤدى إلى هبوط النفس بدلا من صعودها ؛ إذ أن عيوب الجواد الجامح الغضوب تمحو مزايا الجواد الطيب المطيع ، فيعجز السائق عن حفظ التوازن بينهما . ثم يتبع ذلك اضطراب شديد فى موكب النفوس الصاعدة فتثقل الأجنحة ، وتهبط النفوس نحو الأرض .

فهناك إذن نوعان من النفوس الساقطة : أخذ بعضها بنصيب من تأمل حقائق العالم العلوى ، وحرم بعضها هذه الرؤية . وليس معنى الهبوط أن النفس تفقد أجنحتها جملة ؛ بل تتقاص هذه الأخيرة ، وتظل منكمشة حتى يتاح للنفس ، مرة أخرى ، أن تتذكر المعانى التى سعدت برؤيتها من قبل ، وحينئذ يلج بها الهوى وتتوق إلى الصعود من جديد ، فتقوى أجنحتها ، وينبت الريش فيها ، وتتخذ

طريقها صوب السماء . وطبيعى أن تكون النفوس ، التى رأت جزءاً من العالم العقلى ، أكثر حظا فى الصعود من غيرها . وذلك أنها تستطيع البقاء حتى الدورة التالية ، دون أن تخضع لعوامل الكون والفساد ، اللهم إلا إذا فسدت طبيعتها فى هذه الأثناء ، ونسيت ما رأت . ومع ذلك فإنها تحل فى أجساد أشخاص يحبون المعرفة والجمال . أما النفوس التى لم تَحْظَ بالرؤية فتظل ترتحل عشرة آلاف سنة ، ثم يتاح لها الاختيار الذى قد ينتهى بها إلى إدراك غايتها .

ويرى أفلاطون أن النفوس ليست سواء فى حسن الحظ أو سوئه . فإنها لما كانت تحسن أو تسىء الاختيار تبع ذلك أيضا أنها تختلف فى القدرة على الصعود واللحاق بعالمها الأول . ويمكن التمثيل لذلك بكل من نفسى الفيلسوف والمستبد . فإن نفس الأول تختار جسداً أفضل من الجسد الذى تختاره نفس الآخر . ولذا فإن حظ الأول فى النجاة يفوق حظ الثانى بكثير ، وقد فسر أفلاطون ذلك بأن قال : إن نفس الفيلسوف تصعد إلى السماء وتبقى فيها ألف سنة ، ثم تهبط إلى الأرض لتبدأ حياة ثانية . فإذا كانت هذه شبيهة بحياتها الأولى صعدت إلى السماء ، وبقيت فيها ألف سنة أخرى . ثم تهبط مرة ثانية إلى الأرض ، وتبدأ حياة ثالثة . فإذا كانت هذه شبيهة بالحياتين السابقتين كتب لها الصعود نهائياً ، أى أنها تعود مبكرة إلى العالم الذى هبطت منه . وليست العودة إلى هذا العالم وقفا على الفلاسفة وحدهم ؛ بل تتاح أيضاً لبعض النفوس الكريمة الخيرة . وتشغل هذه فى السماء مكانا أدنى من مكان الفلاسفة .

حـ — أسطورة الكهف :

ترتبط هذه الأسطورة ارتباطاً وثيقاً بالأسطورتين السابقتين ؛ لأنها تفسر ناحية أخرى من نواحى النفس ، وهى الناحية الخاصة بالمعرفة الإنسانية . فإن

السفسطائيين كانوا يرون أن المعرفة تأتى من الخارج ، أى أن المرء لا يكتسبها إلا عن طريق حواسه . ولما كانت هذه الحواس تختلف من شخص إلى آخر ، ولما كانت تتفاوت لدى الشخص الواحد ، تبعاً لاختلاف الظروف التى تحيط به ، فإنها لا تؤدى إلى حقائق عامة ؛ بل تنتهى فقط إلى نتائج نسبية . وهذا هو ما كانوا يعبرون عنه بأن الفرد مقياس كل شىء ، وبأن لكل امرئ حقيقته الخاصة به .

فجاء أفلاطون يقرر ، على العكس من ذلك ، أن المعرفة لا تكتسب على هذا النحو الذى وصفه السفسطائيون ؛ بل هى فطرية فى النفس . وذلك لأن هذه الأخيرة كانت تدرك حقائق جميع الأشياء فى عالمها الأول ؛ عالم المثل . فلما هبطت منه إلى الأرض ، وحلت فى أحد الأجسام ، غابت عنها هذه الحقائق فنسيتها . وهذا هو معنى الجهل لديه . لكن هذا لا يحول دون أن تحتوى النفس بطبيعة جوهرها على بذور المعرفة . والدليل على ذلك أنها إذا رأت الجمال فى عالم الحس تذكرت أنه خيال وظل لجمال حقيقى شاهدته من قبل . وتتفاوت النفوس فى التذكر تفاوتا كبيرا . فهناك عدد قليل منها يمتاز بالقدرة عليه . أما الغالبية الكبرى فتضل فى غياهب الجهل، وذلك لشدة تعلقها بالعالم الحسى الذى تظنه الوجود الحقيقى .

وقد استخدم أفلاطون أسطورة من أساطيره فى شرح هذه النظرية وتصويرها على نحو يدنيها من الخيال فقال : إن الناس فى هذه الحياة الدنيا يشبهون جماعة من الأسرى وجدوا منذ طفولتهم فى كهف عميق مظلم لا يتطرق إليه الضوء إلا من فتحة توجد خلف ظهورهم ، وقضى عليهم أن يولوا وجوههم نحو قاع الكهف دائماً ، وقد أثقلت أعناقهم وأيديهم بالسلاسل والأغلال ، فلا يستطيعون حراكا ، ولا يرون أن هناك ناراً عظيمة توجد على مرتفع كبير بعيد عن الفتحة ، وأن هناك طريقاً يفصل بينهم وبين هذه النار ، وأن ثمة جدارا يرتفع قليلا ويمتد مع الطريق ، ويشبه تلك الحواجز التى يقيمها أصحاب لعبة الدمى ،

ويجعلونها بينهم وبين الجمهور سداً ، ويستخدمونها فى إظهار براعتهم فى تحريك تلك الدمى الناطقة . كذلك لا يرى هؤلاء الأسرى أن هناك رجالا يمرون بجوار ذلك الجدار ، ويحملون فى أيديهم أو على رءوسهم نماذج من الخشب والحجر تمثل أناساً وأنواعا مختلفة من الحيوان ، بحيث تبرز على حافة الجدار . وترتفع أصوات بعض هؤلاء الرجال ، بينما يمر الآخرون صامتين لا ينطقون ببنت شفة . ففى هذه الحال لا يرى أهل الكهف أمامهم شيئاً سوى ظلال هذه الدمى وأشباحها ، فيظنون أنها توجد حقيقة ، ولا يدور قط بخلد أحدهم أن وراءها دمى حقيقية تتحرك . كذلك يخيل إليهم أن ما يسمعونه من صدى يتردد فى جوانب سجنهم أصوات تلك الظلال والأشباح . فليس من العجيب إذن أن يحكموا بأن ما يرون من أشباح ويسمعون من أصوات أمور حقيقية .

ولكن ما الذى يحدث؟ وماذا يكون ردّ فعل هؤلاء لو حللناهم من قيدهم ، وحطمنا أغلالهم ، وشفيناهم من جهلهم ؟ أى ماذا عسى أن يحدث لو حررنا أحد هؤلاء الأسرى ، وأرغمناه على النهوض فجأة ، فأدرنا عنقه ، ثم أمرناه أن يرفع بصره نحو الضوء ؟ لاريب فى أن هذه الحركات سوف تجهده وسيغشى هذا الضوء العظيم وجهه ، ويكاد يذهب بناظريه ، فيحول بينه وبين رؤية الدمى التى كان يرى ظلالها منذ قليل . ولو قلنا له إن هذه الدمى التى تمر أمام الفتحة هى التى توجد حقيقة، وأنه لاوجود لأشباحها وظلالها، ولو أخذنا نضيق عليه السبل من كل جانب، ونسأله أن يخبرنا عن أسماء هذه الدمى لاختلط عليه الأمر ، ولبدت له الأشياء التى كان يراها فى قاع الكهف أظهر وجوداً من تلك التى يراها الآن ، ولحاول أن يدير رأسه إلى باطن الأرض للفرار من ذلك الضوء الذى يسبب له ألماً شديداً .

ولو جذبناه بعنف وأكرهناه بالقوة على تسلق جدار الكهف ، ولم ندعه يفلت من أيدينا إلا بعد أن نخرجه إلى ضياء الشمس للقى عنتاً ومشقة ، ولثارت ثائرته

علينا فإن شدة الضوء تعميه ولا تدعه يرى شيئاً من تلك الدمى التى تحدثه عنها . لـكنه لن يلبث أن يألف الضوء قليلا قليلا ، وعندئذ يستطيع رؤية تلك الدمى . ومع ذلك فإنه لا يصل إلى هذه النتيجة دفعة واحدة ؛ بل لابد له من طول المثابرة والتدرج . فيجب عليه أن يبدأ بأيسر الأمور ؛ بأن ينتقل من الأشباح والظلال إلى صور الأشياء حين تنعكس على صفحة الماء ، ثم إلى هذه الأشياء نفسها . فإذا ألف بصره الضوء بعض الشيء رفعه نحو النجوم والقمر : وأخذ يتأمل السماء فى أثناء الليل ، دون أن يجد فى ذلك من العناء ما كان يجده لأول مرة ، عندما أكره على النظر إليها فى وضح النهار . ومن ثم فإنه يستطيع رؤية الشمس نفسها فى نهاية الأمر . وهكذا يهتدى إلى هذه الحقيقة ، وهى أنها هى التى توجد الفصول والسنين ، وتسيطر على كل شىء فى هذا العالم الحسى ، وأنها السبب فى وجود جميع تلك الأشباح والظلال التى كان يراها هو ورفاقه على جدار الـكهف .

فإذا فـكر فى أصحابه ورفاق سجنه وجد أن علمه وعلمهم لم يكن فى حقيقة الأمر شيئاً مذكوراً ؛ بل كانوا فى جهالة عمياء ، وأخذته بهم الشفقة . لـكن هذه الشفقة لا تحفزه إلى الرغبة فى العودة إليهم ؛ ذلك لأنه يفضل أن يظل خارج الـكهف ، وأن يعمل كأجير لأحقر فلاح على سطح الأرض ، وأن يتحمل جميع الآلام الممـكنة ، بدلا من استئناف حياته السابقة والرجوع إلى أوهامه الأولى . لقد كان رفاقه فى الأسر لا يضنون بجميع صنوف المديح والثناء على هؤلاء المهرة الذين كانوا يستطيعون ترتيب الأشباح التى تمر أمامهم حسب ظهورها ؛ لـكنه أصبح يرغب عن هذا المديح والثناء من أجل تلك المهارة التافهة التى تنصب على أمور لا طائل تحتها .

وإذا قدر لهذا الرجل أن يهبط إلى الكهف مرة ثانية ، وأن يأخذ مكانه الأول بين الأسرى ، فإن الانتقال المفاجئ من الضوء الشديد إلى الظلمة الدامسة يعشى بصره ، فلا يرى الأشباح التى كان يراها قبل صعوده . ولو طلب إليه — قبل أن يألف الظلمة من جديد — أن يتبارى مع السجناء ، الذين لم يغادروا قط أغلالهم ، فى التنبؤ بما سيظهر من ظلال وأشباح لأضحى موضعاً لسخريتهم وتهكمهم ، ولعجز عن مجاراتهم ولقالوا عنه : إنه لم يجن من صعوده سوى فساد بصره وعقله ، وما كان أغناه عن بذل كل هذا العناء فى تسلق جدران الكهف ! ولو جاء رجل يفك أسرهم ، ويحاول الصعود بهم كما فعل بصاحبهم ، لما ترددوا فى الفتك به ، خشية على أنفسهم من سوء المصير !!

تلك هى الأسطورة التى تفسر لنا حال النفس فيما يتعلق بالمعرفة . وقد فسر أفلاطون رموزها فقال : إن الكهف هو عالمنا الحسى ، ونحن فيه كالأسرى ، وليست محاولة الإفلات منه والصعود نحو الضوء العظيم إلا تصويراً للنفس التى تبذل جهدها فى التحرر من أهواء البدن ، لتشرف على عالم العقل والخير ، ولتنعم بما فيه من جمال وبهاء . وأما الشمس فهى مثال الخير ، وهو أسمى المثل لدى أفلاطون . وأما الرجل الصاعد فهو الفيلسوف الذى تحرر من جميع رغباته الحسية ، وشغلته الأمور الإلهية ، ومع ذلك ، فإنه لا يسلم من تقريع العامة التى ترميه بالخبل ، دون أن تدرك أنه قد ألهم الحقيقة ، وأنها هى التى ضلت سواء السبيل . ذلك أن النفس لما سقطت وتدهورت وفسد جوهرها ، بمخالطتها لبدن غلبها على أمرها ، اتجهت نحو الظلم ، وزادت ابتعاداً عن الخير بسبب معاشرتها لأهل السوء .

٤ — البرهنة على خلود النفس

حاول سقراط أن يبرهن لتلاميذه على بقاء النفس بعد الموت . غير أن برهانه لم يكن فى حقيقة الأمر سوى أمل فى إدراك السعادة فى حياة أخرى . لذا لم يكن هذا الأمل وحده كافياً فى إقناع بعض أتباعه الذين أحاطوا به يوم استعداده لنفاذ الحكم فيه . فقد ذكر أحدهم أنه يحق له الاعتراض بأن النفس لا تستمر فى الوجود إذا غادرت البدن ، بل الأحرى بها أن تفنى بعد مفارقته ، فتتبدد على هيئة الدخان الذى تعبث به الريح فلا تبقى منه على شيء أو تذر . حقا ما أجمل الأمل فى بقاء النفس بعد تحررها من آلامها وشهواتها ورغباتها ! ومع ذلك ، فلا بد من البرهنة على هذا الخلود ، إذ بين الأمل والبرهان شوط بعيد . وقد أخذ سقراط ، ساعة احتضاره ، يبين لتلاميذه الأسباب التى تدعوه إلى الإيمان بخلود النفس ، فذكر لهم من بينها هذا السبب ، وهو أن للأشياء عوداً على بدء ، بمعنى أن الحياة يتبعها الموت ، وأن الموت تتبعه الحياة .

لكن أفلاطون يرى أنه ليس ثمة قيمة لمثل هذا البرهان إلا بشرط أن يكون قائماً على أساس من طبيعة النفس . فإن هذه لما كانت جوهراً قائماً بذاته ، ولما كانت تنتسب إلى عالم آخر مختلف كل الاختلاف عن العالم الحسى الذى توجد فيه وقت اتصالها بالبدن ، لم يكن بد حينئذ من أن تعود إلى حالها الأولى ، متى استطاعت الفرار من الجسم الذى حلت به ، وهذا معناه أنها خالدة . وقد ذكرنا كيف استخدم أفلاطون الأساطير فى بيان طبيعة النفس ، ورأينا كيف ترتبط لديه إحدى هاتين المسألتين بالأخرى ارتباطاً كبيراً . ومهما يكن من أمر فإن براهين سقراط كانت تبدو فى نظر تلميذه غير جديرة بأن تسمى كذلك ؛ لأنها أقرب إلى الحدس منها إلى المنطق . وهذا هو السبب الذى دعاه إلى العناية

الكبرى بمسألة خلود النفس ، وإلى تعداد البراهين على هذا الخلود فى مواضع مختلفة مع كتبه .

١ — برهان الحياة والحركة :

بنى أفلاطون هذا البرهان على أساس من طبيعة النفس ، فبيّن أن الحياة والحركة صفتان جوهريتان فى النفس لا تنفكان عنها ، سواء اتصلت بالجسم أم فارقته . فإننا نعلم من جهة أنها إذا وجدت فى البدن سرت فيه الحياة ، وأنها إذا تركته أدركه الموت وأسرع إليه البلى . فهى إذن سبب الحياة ما فى ذلك ريب ، والحياة صفة أساسية فيها . وليس من المعقول أن تكون النفس فانية كالجسم الذى تحل فيه ، على الرغم من اختلافها عنه بهذه الصفة الجوهرية . كذلك نعلم من جهة أخرى أننا نستطيع التفرقة بين نوعين من الكائنات . فهناك طائفة من الأشياء تتحرك بذاتها ، وأخرى تتحرك حركة غير ذاتية ، أى تكتسب هذه الحركة من مبدأ آخر مخالف لها . ومن الواضح أن هذه الأشياء الأخيرة تفقد حركتها إذا انقطع محركها عن تحريكها . أما الجواهر الأولى فإنها تتحرك حركة دائمة ، وليس لها أن تكف عن هذه الحركة أبداً ، وذلك لأنها تتحرك بذاتها ، وذاتها ثابتة لا تتغير . فهى مبدأ أو سبب لحركتها الذاتية . وحينئذ فليس من الممكن بحال ما أن تكون حادثة عن شىء آخر مخالف لها ، وإلا لوجب ألا تكون لها الحركة باعتبار ذاتها . ومعنى ذلك أنها غير حادثة . فإن القول بحدوث المحرك يتعارض مع القول بأنه يتحرك حركة ذاتية . وإذا أثبتنا قدم المحرك على هذا النحو وجب علينا التسليم بأنه غير فان ، وإلا سلبناه إحدى صفاته الذاتية . فالبرهنة على قدم المحرك دليل فى الوقت نفسه على بقائه .

ويمكن تطبيق التفرقة السابقة على كل من النفس والجسم ؛ فإن النفس

هى السبب فى حركة الجسم ، وهى التى تخضعه لأوامرها وتدبره وتوجهه ، كما سبق أن رأينا ذلك فى حوار سقراط مع السيبياد . وأما الجسم فليست الحركة صفة ذاتية فيه . وليس يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك . فمن المسلم به أن الجسم لا يخلق أفعاله ، ولا يصدرها لنفسه ، وإنما يتقبلها من النفس التى تأمره بالقيام بها . فيجب إذن أن تكون النفس متحركة بذاتها ، إذ كيف لها أن تخلع الحركة على غيرها مع أنها لا تتصف بهذه الصفة ، ونحن نعلم أن فاقد الشىء لا يمكن أن يكون مصدراً له . فإذا ثبت لنا أنها تتحرك بذاتها ، وأنها تحرك غيرها إذا اتصلت به ، وجب أن تكون غير حادثة . وإذا ثبت عدم حدوثها ثبت أيضاً خلودها ، وإلا سلبناها صفة ذاتية فيها . وقد قال أفلاطون فى ذلك : إن النفس إذا خرجت من يد الخالق ظلت متحركة دائماً ، وأصبحت فى منأى عن عوامل الكون والفساد التى تخضع لها الأجسام التى لا تستطيع الحركة أو الحياة إلا بسبب آخر مخالف لها .

ب — برهان الضدين :

كانت هناك فكرة دينية قديمة متوارثة تنص على أن النفوس التى توجد فى عالم الأرواح[1] هى النفوس التى عاشت فى هذه الحياة الدنيا ، وأنها تعود فى فترات محدّدة إلى الأرض ، لتحل فى بعض الأجسام الجديدة، ولتتناسخ فيها . وهذا هو ما كان القدماء يعبرون عنه بقولهم : إن الأحياء يولدون من الأموات . ولم يشأ أفلاطون أن يكتفى بهذه العقيدة التقليدية لكى يقرّر لنا خلود النفس ؛ بل رأى ضرورة البحث لها عن أساس منطقى لا يسع الناس إلا التسليم به . فقال : إن الموت والحياة ضدان ، ومن الضرورى أن يكون هناك اتصال بينهما ، أى انتقال

---

(1) Hadès.

من أحدهما إلى الآخر . فإن ذلك شأن كل ضدين . أليس هناك انتقال بين الضدين في اتجاهين مختلفين ؛ أليس الكبير صغيراً زاد والصغير كبيراً نقص ؟ أو ليس هناك مثل هذا الانتقال ، بين الحار والبارد ، والرطب واليابس ، والحسن والقبيح ، والعدل والظلم ، والسكون والفساد ؟

إن صلة الحياة بالموت لشديدة الشبه بتلك العلاقة التي توجد بين اليقظة والنوم . فكما أن المرء ينتقل من اليقظة إلى النوم ، ومن النوم إلى اليقظة ؛ كذلك ينتقل من الحياة إلى الموت ومن الموت إلى الحياة . والانتقال من أحد الضدين إلى الآخر أمر لا مفر منه ؛ إذ لو كان الانتقال في اتجاه واحد فقط لاختل التوازن في الطبيعة ، ولأصبحت هذه عرجاء . وإذن تبدو لنا ضرورة البعث بعد الموتة الأولى . ويترتب على هذا أنه من الواجب أن تظل نفوس الموتى حية في مكان خاص ، حتى تكون منبعاً ومبدأ لكل حياة جديدة . ولو لم يكن هناك انتقال من الموت إلى الحياة لانتهى كل ما في الوجود إلى العدم ؛ كما هي الحال تماماً لو استغرق المرء في نومه إلى ما لا نهاية له[1] . فهذا دليل على أن نفوس الموتى لا تفنى ، وأنها مصدر لنفوس الأحياء .

حـ — برهان التذكر :

ذكر أفلاطون هذا البرهان على نحو عابر في أثناء تفسيره لطبيعة المعرفة الإنسانية . فقد رأينا كيف بيّن في أسطورة الكهف أن الإنسان لا يكتسب

---

(٢) ضرب أفلاطون لذلك مثالا بما وقع لأنديمون Endymion أحد رعاة الإغريق . إنه لما سمحت له آلهة الإغريق الأسطورية بحضور حفلها في الأوليمب أعجبته الإلهة « هيرا » « Héra » ، فعشقتها نفسه ، وأراد التقرب إلى قلبها ، فطردته الآلهة من حضرتها ، وقضت عليه أن يستغرق في نوم سرمدي لا يقظة بعده . انظر .Phèdon 72,b

المعرفة الحقيقية ، أى معانى الأشياء ، عن طريق الحس ، وأن العلم ليس فى واقع الأمر إلا نوعا من التذكر لما سبق أن شاهدته النفس أو تأملته عندما كانت فى عالمها الأول ، أو وقتما صعدت إليه فى صحبة النفوس التى يقودها زيوس كل ألف سنة . فإذا حلّت فى أحد الأجسام ، لكى تبدأ فيه حياة جديدة ، نسيت ما علمت من قبل . وليس من المستطاع أن تتذكر النفس حقائق الأشياء أو معانيها إلا إذا كانت قد وُجدت فى مكان ما قبل أن ينتهى بها التوالد إلى اتخاذ هذه الصورة الإنسانية الراهنة . وإذن فمن المحتمل أن تكون شيئاً خالداً[1] . لكن أفلاطون لم يقنع بهذا البرهان الذى يدل على مجرد الاحتمال ، فأراد أن يقوّيه ، وذلك بأن يبرهن على نظرية التذكر نفسها فقال : إن الإنسان يبدأ منذ ولادته باستخدام حواسه ، ومع ذلك فإنه لا ينتهى بها إلى إدراك المعانى كفكرة العدل أو التساوى أو الخير أو الفضيلة . فمن الضرورى أن يكون قد أدرك هذه المعانى فى حياة سابقة . وقد قال فى إحدى أساطيره ، وهى أسطورة « إرْ بن أرمينوس » إن النفوس متى اختارت الأجسام التى ستبدأ فيها حياتها الدنيوية الجديدة عُرِضت على بحر النسيان ، لكى تنهل منه قبل عودتها إلى الأرض من جديد . وهكذا تنمحى جميع ذكرياتها عن حياتها الإنسانية السابقة ، كما تغيب عنها جميع الحقائق التى شهدتها فى أثناء إقامتها المؤقتة فى عالم الأرواح . فليس الحس إذن السبيل الحقيقية إلى المعرفة ، وإنما هو الحافز الذى يوقظ الذكريات الراكدة فى النفوس . أما التفكير أو التأمل العقلى فهو إحدى صفاتها الذاتية ، وبه تدرك الأشياء على حقيقتها .

غير أنه يحق للمرء أن يعترض فيقول : ليس هذا فى الواقع دليلا على خلود

---

(١) Ibid 72,e—73 a. أما فيما يتعلق بشرح نظرية المعرفة لدى أفلاطون فيمكن الرجوع إلى Ménon, 80, d-86,c ، وإلى Phédon, 72-85

النفس ، بل لا يعدو أن يكون برهانا على أنها سابقة للبدن فى الوجود ؛ وليس هناك ما يحول عقلا دون أن تتبدد بعد خروجها منه ، فتصبح هباء تذروه الرياح . فإذا وجدت بعد ذلك كانت نشأتها بسبب آخر . فليس برهان التذكر إلا نصف برهان فقط ، لأنه إن دل على وجود النفس قبل البدن فإنه يعجز عن البرهنة على استمرارها بعد فساده .

ويرى أفلاطون أن الرد على هذا الاعتراض ليس من العسير فى شيء . فمن الخطأ — كما يقول — أن يفصل المرء بين كل من برهان التذكر وبرهان الضدين . فإننا إذا كنا قد سلمنا فيما مضى بأن الضد يخرج من ضده ، وبأن النفس تسبق البدن فى وجودها ، وجب علينا بالضرورة أن نسلم بأن الموت يسبق الحياة فى اتجاه مضاد ، أى أن النفس تعود بعد فناء البدن ، لتحيا من جديد[1]. لكن هذا الرد لا يرفع من قيمة برهان التذكر لأنه يحيل على برهان الضدين ، وهذا الأخير فى حاجة إلى سند قوى يرتكز إليه .

د — برهان البساطة والتركيب :

يعتمد هذا البرهان على إحدى النظريات الأفلاطونية الأساسية ، وهى الخاصة بالتفرقة بين عالم المثل وعالم الحس ، أى بين عالمى الغيب والشهادة . والعالم الأول خفى لا يقع تحت سمعنا ولا بصرنا ، ولا يستطيع المرء إدراكه إلا بأشرف عنصريه ، وهو العقل . وأما العالم الثانى فهو ذلك الذى نراه يتغير ويتحول دون انقطاع . وهناك نوعان من الكائنات ينتمى كل نوع منهما إلى أحد هذين العالمين . أما كائنات العالم الأول فبسيطة لا تركيب فيها ، ولذا فإنها لا تقبل التفرق والفساد ؛ بل تظل دائما على حالها ، وتسلك نفس المسلك أبدا .

---
(1) Phédon 77, c/d .

وأما كائنات العالم الثانى فتتركب من عناصر مختلفة . وبناء على ذلك فإنها تقبل التجمع والتفرق ، وتخضع لعوامل الكون والفساد . فهى متغيرة مختلفة تتشكل بضروب وصور شتى .

وتنطبق هذه التفرقة على عنصرى الإنسان ، فإنه مؤلف من شيئين متضادين هما نفسه وبدنه . أما النفس فمن جنس العالم الإلهى الثابت الدائم ، عالم الأمر والسيطرة . ومعنى ذلك أنها جوهر بسيط غير مرئى يستخدم البدن فى معرفة الأشياء عن طريق السمع أو البصر أو إحدى الحواس الأخرى. وأما الجسم فمن جنس تلك الأشياء الحسية التى يحتوى عليها عالمنا الدنيوى المتحول الزائل ؛ فهو متغير وقابل للتحلل ، ولا يبقى على حال ، وليس له إلا أن يطيع النفس .

ولما كان العالم العلوى أو الإلهى خالداً ، ولا يقبل الانقسام ويحتفظ بوحدته دائماً كان ذلك دليلا على خلود النفس ؛ لأنها تشبه هذا العالم إلى أقصى حد . وحينئذ فليس فساد الجسم سبباً فى فسادها . وهذا هو السبب فى أن الإنسان متى أدركه الموت تحلل منه الجزء الذى يقع تحت الحس ، والذى يقبل الانقسام بحسب طبيعته ، وهو جسمه . لكن النفس ، وهى جزؤه الآخر الذى يخفى على حواسنا ، فإنها تذهب نحو مكان بعيد عن الأنظار ، فتبقى فى حضرة الإله ، وهو مثال الخير والحكمة .

إن طبيعة النفس فكر خالص وعقل محض ، فإذا اتصلت بالجسم غلب عليها الشبه بالأشياء المتحولة ، فأصبحت مضطربة حائرة كأن بها دواراً أو كأنها سكرى ؛ وذلك لأنها جاورت أشياء تتصف بهذه الصفات . ولذا متى انقطعت الوشائج بينها وبين عالم الحس استطاعت أن تسمو وتصعد صوب الأشياء غير المرئية ، وهى المعانى أو المثل الخالدة التى لا شكل لها ولا لون . وإذا ما انتهت

إلى العالم الدائم الخالد تحقق وجودها على خير وجه ، فذهب عنها ما لحقها من الاضطراب والدوار .

هـ — البرهان الخلقي

لكن على الرغم من أن الشك لا يرقى إلى البراهين السابقة فقد رأى أفلاطون ضرورة تأكيدها من جديد ، لأن مشكلة خلود النفس أكبر المشاكل تعقيداً ، وأشدها مساسا بالحياة الإنسانية وقد تبقى فى أعماق النفس ، بعد ذلك كله ، بقية من ريب . ولذا نجد هذا الفيلسوف يعمد إلى تقرير هذا الخلود على نحو منطقى ينحصر فى بيان ما يترتب على إنكاره من هدم المعايير والقيم الخلقية . فلو كانت النفس فانية لما بدا لنا الظلم أمراً مريعا ، ولوجب أن ينظر المرء بعين الرثاء والإشفاق إلى هؤلاء الذين يقاسون الفقر والمرض وكل صنوف العذاب فى هذه الحياة الدنيا من أجل الفضيلة والعدل . ولو كان حقا أن الإنسان يفنى جسداً وروحا لما كان أسعد طالع الأشرار حين يدركهم الموت ، إذ سوف يتحررون حينئذ من أجسامهم ونفوسهم وشرورهم أيضا[1] .

---

(١) لأنها تتحرر عندئذ من كل ما لحقها بسبب اتصالها بالبدن من تشويه وشرور ، فتزول عنها كل نقائص الحياة الإنسانية ومساوئها . إن النفس التى عجزت عن التحرر من شهوات البدن فصارت خادما له ، بدل أن تكون سيدة آمرة ، تتلوث به ؛ إذ كانت تهتم به أكثر مما ينبغى ، وتلبى رغائبه ، ولا تسمع صوت العقل الذى كان يدعوها إلى الترفع عن شهواته . فإذا غادرته صعب عليها التخلص من آثاره ؛ إذ أن شدة إلفها إياه يخلع عليها طابعاً جسميا ولذا تشعر بالثقل يبهظ عاتقها ويجذبها الخوف من عالم العقل إلى جانب عالم الحس ، فتبقى وسط الأطلال والدمن ، وتظل حائرة تهيم على وجهها بين القبور الدارسة ، حتى تستكفر من شرورها التى ارتكبتها فى حياتها السابقة . ولا تزال على هذه الحال حتى يهيج بها الهوى ، ويدفعها الشوق إلى الحلول فى أحد الأجسام . ويقول أفلاطون إنها تختار حينئذ جسداً تتفق طبيعته مع مشربها فى الحياة . مثال ذلك أن نفوس ذوى الشره والإدمان على الشراب تحل فى أجسام الحمير وما شابهها من البهائم ؛ على حين تحل نفوس الطغاة والمستبدين فى أجسام الذئاب والصقور
Ibid, 81 - 82

إن للنفس شرها الخاص الذى يلصق بها حين تفقد سيطرتها على البدن ، فينفرط عقدها ، وتخضع لشهواته فتغدو أسيرة له ، فى حين كان ينبغى لها أن توجهه وتدبره . إن السبب فى هلاك شىء ما هو الشر الذى ينطوى عليه . فإذا ثبت على العكس من ذلك أن هناك شيئا لا يقضى عليه شره وجب أن يكون هذا الشىء غير قابل للفساد . وإن عقاب الموت الذى نوقعه بالظالم لايدرك سوى جسمه ، أى أنه لا ينال بحال ما السبب الحقيقى الذى دعا إليه ، ونعنى به الظلم ، وهو أحد شرور النفس . فإذا ثبت بقاء هذا الشر بعد فناء الجسد كان ذلك دليلا على خلود النفس ، وإلا لما كان قتل الظالم عذابا له ، بل كان بالأحرى شفاء للنفس ونهاية لما تعانيه من ألم[1] . وإذا لم تكن خطايا النفس سببا فى القضاء عليها كان من العسير كل العسر أن يكون فساد البدن سببا فى فسادها وخلاصها من كل مايتصل بها . فمن البديهى إذن أنها تبقى دائما ، وأنها خالدة[2] .

ومن جهة أخرى ، لا بد من الاعتراف بهذا الخلود حتى تثاب النفوس الطيبة على ما قدمت من خير ، لأن العقل والمنطق يوجبان أن يكون ثواب الخير والفضيلة عظيما . وهل من الممكن أن تنال النفس جزاءها فى أثناء هذه الحيـاة العابرة ؟ وماذا يستطيع المرء أن ينال فى زمن قصير كهذا ؟ وذلك لأن الفترة التى تفصل بين الطفولة والشيخوخة تافهة جداً إذا قيست بالأبدية . وهل تظن أن كائنا خالداً يجب عليه أن يكابد مثل هذا العناء الكبير من أجل زمن قصير . . وأن يضن ببذله من أجل الأبدية[3] ؟ وحينئذ فلا معنى للفضيلة ولا قيمة للخلق إذا لم تكن النفس خالدة . ولا بد من الاعتراف بأن ما يلقاه ذوو الفضل من فقر أو ظلم أو مرض سوف ينقلب فى نهاية الأمر خيراً ، إما فى

(1) Phédon, 107. b/c. (2) République 611
(3) Ibid. 607, c/d.

حياتهم الدنيا ، وإما بعد موتهم . ذلك لأن الآلهة — كما يقول أفلاطون — لا تنسى هؤلاء الذين يحاولون أن يكونوا عدولا ، وأن يتشبهوا بها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا [(1)] .

٥ — أجزاء النفس

قد يظن المرء أن أفلاطون كان يرى أن البدن الواحد يحتوى على نفس واحدة . وقد يكون لأساطيره وبراهينه العديدة على خلود النفس الإنسانية بعض الأثر فى غلبة مثل هذا الظن . فإنه اتخذ تلك الأساطير وهذه البراهين سبيلا إلى بيان طبيعة النفس ودليلا على مخالفتها فى جوهرها للجسم ، الذى من شأنه أن يتركب من عناصر شتى تظل متجانسة ما دامت الحياة تسرى فيها ، ثم تتفرق ويدركها الفناء إذا جاء الموت . لكن ليس الأمر كما قد يبدو فى الوهلة الأولى ؛ بل ليس لنا إلا أن نعجب من إلحاح أفلاطون فى بيان تعدد النفوس فى البدن الواحد على نحو يحفزنا إلى القول بأنه يريد تأكيد هذه الفكرة وإبرازها . وعلى الرغم من ذلك فإنه ينبغى لنا ألا نرميه بالتناقض والاضطراب . ذلك أننا قد رأينا أنه يعترف من جانب بأن النفس كانت واحدة قبل هبوطها من عالم المثل إلى هذه الحياة الدنيا ، ويقول من جانب آخر : إن اتحادها بالجسم واتصالها به كان سبباً فى تشويه طبيعتها ومسخها ، وداعيا إلى تطرق الكثرة إليها .

ولذا فإن النفس متى أصبحت وسطاً بين عالم الملأ الأعلى وبين عالم الحس ، بسبب حلولها فى أحد الأجسام ، وجب أن تنقسم إلى ثلاثة أجزاء أو ثلاث نفوس تقوم كل واحدة منها بذاتها ، بحيث تكون إحداها وسيلة إلى الاتصال بعالم العقل ، والثانية للاتصال بعالم الحس ، والثالثة كرباط بين هذين الوجهين .

---

(1) Ibid. 613, a/b.

وهذه النفوس لدى أفلاطون هى العقل والشهوة والغضب . وقد فرق هذا الفيلسوف بين أجزاء النفس الإنسانية تفرقة واضحة فى كثير من كتبه ، كـكل من كتاب « الجمهورية » و « فيدر » و « طيماوس » . وتعتمد هذه التفرقة ، فى نظره ، على أساس تشريحى ، بمعنى أن العقل مركزه الرأس، والغضب مكانه القلب، والشهوة موطنها البطن . وإنما دعاه إلى تأكيد هذا التعدد والإلحاح فى بيانه ما رآه من اختلاف الوظائف التى تؤديها النفس عندما توجد فى البدن . فهى تدرك وتريد وتشتهى . فهل من الممكن أن تنسب هذه الأمور المتباينة إلى نفس واحدة ؟ لقد كان من اليسير على أفلاطون أن يجزم بوحدة النفس ، وإن تعددت وظائفها . لـكن حال دونه ودون هذا الجزم ما رآه من استقلال كل وظيفة من هذه الوظائف عن غيرها . ألا توصف النفس العاقلة بالعلم أو الجهل، والنفس الغضبية بالشدة أو اللين ، والنفس الشهوانية بالعفة أو الإفراط ؟

ومن المعلوم أن أفلاطون قد عضد نظريته القائلة بتعدد النفوس فى البدن الواحد ببعض آرائه الخاصة فى المدينة الفاضلة ، وهى تلك الآراء التى عرضها عرضاً مستفيضاً فى كتبه : « الجمهورية » و « السياسى » و « القوانين » . فإنه كان يرى أن المدينة لا يصلح أمرها إلا إذا انقسمت إلى ثلاث طبقات مستقلة تربطها علاقات محددة واضحة ، وذلك لأن أفراد المدينة ليسوا سواء من حيث استعدادهم وقدرتهم على النهوض بمختلف الوظائف التى يقتضيها تقسيم العمل الاجتماعى . ذلك أنهم مختلفون اختلافا شديداً فى صفاتهم الجسمية والعقلية والخلقية . وليس من العدل أن يوضع امرؤ فى غير موضعه . ويشبه اختلافهم فى هذه الصفات اختلاف الحديد والرصاص عن كل من الذهب والفضة . فطبقة الفلاسفة خير الناس وأصفاهم معدناً ، وتأتى بعدهم طبقة الحراس أو رجال الجيش، وهى أدنى مرتبة منهم ، كما أن الفضة أقل مرتبة من الذهب . وأما طبقة العمال

والزراع والتجار والرقيق فتحتل أسفل المراتب، كحال الحديد أو الرصاص بالنسبة إلى المعدنين النفيسين .

وكما أن صلاح المدينة لا يتحقق إلا بانسجام طبقاتها وخضوع ما هو أدنى منها لما هو أسمى ، كذلك حال النفس فإنها لا تصلح إلا إذا تحقق شرطان : أولهما أن تنقسم إلى ثلاثة أجزاء مستقلة هي العقل والغضب والشهوة . فالعقل يقابل الفلاسفة ، والغضب يشبه الحراس ، والشهوة تمثلها طبقة العمال والزراع ، أى طبقة المنتجين . أما الشرط الثانى فهو أن يخضع كل جزء من أجزاء النفس لما هو أسمى مرتبة منه ومعنى ذلك أن النفس لا تدرك الفضيلة والسعادة إلا إذا سيطرت على البدن وأخضعته لأوامرها . ولا يمكن إدراك هذه الغاية إلا بشرط أن يحكم العقل ، فيطيع الغضب ، فتمتثل الشهوة .

فمن الضرورى إذن أن توجد ثلاثة مبادىء أولها للإدراك ، وثانيها للإرادة ، وثالثها لحاجات الجسم . وليس من الممكن أن يقوم مبدأ واحد بأداء هذه الوظائف جميعها ، لأن الشيء الواحد لايجمع بين الأضداد فى وقت واحد . فنحن لا نقول إن الرجل متحرك وساكن فى آن واحد ، وإنما نقول إنه ساكن الجذع ، ومتحرك الرأس أو اليدين . كذلك لاتستطيع النفس أن تقوم بعملين متضادين فى نفس الوقت . فمثلا لا تستطيع الرفض والقبول معاً ، أو الغضب والرضا فى لحظة واحدة ، أو باعتبار واحد . ولكننا نعلم من جهة أخرى أن الإنسان تتنازعه عوامل متضادة كأن يكون به ظمأ ، ومع ذلك فإنه يرفض الشراب ، وكأن يأكل الغضب قلبه ، ولكنه لايبطش بيديه . فلابد لنا إذن من تفسير هذا التناقض أو التضاد . وهل يمكن تفسير ذلك تفسيراً يقبله العقل، فى نظر أفلاطون ، إلا إذا سلمنا بوجود قوة أو مبدأ يأمر الظمآن بالشرب ومبدأ أو قوة

أخرى تنهاه عنه ، ثم اعترفنا بأن كلا المبدأين مستقل عن الآخر ، وإن استطاع الغلبة عليه ؟ إن مبدأ النهى هو العقل ؛ فى حين أن الطاعة تأتى من قبل الجسم ويسمى المبدأ الأول عقلا ، ويسمى المبدأ الثانى شهوة . وهناك مبدأ ثالث يربط أحدهما بالآخر ، وهو الغضب الذى يشبه طبقة الحراس فى المدينة ، وهى الطبقة التى يستخدمها حكام المدينة الفاضلة لكى يخضعوا بها طبقة العمال ، ويأخذوها بأداء وظيفتها ، ولكى يحدّوا فى نهاية الأمر من شهواتها .

ويعترف أفلاطون بأن وجه الشبه بين أجزاء النفس وطبقات المدينة ليس مطلقاً . فإن الغضب مستقل عن العقل والشهوة ؛ بينما نجد أن الحراس والفلاسفة ليسوا فى حقيقة الأمر سوى طبقة واحدة فى الجمهورية المثالية . ويدل على استقلال الغضب وقيامه بذاته ، على اعتبار أنه أحد أجزاء النفس ، ما نراه من لوم الإنسان لنفسه عندما يسلس قياده لشهواته فالغضب أكثر انقياداً للعقل منه للشهوة ؛ وهو يناصره عليها ، ولا يرضى أن يكون حليفاً للهوى .[1] وإن الإنسان إذا آمن أنه ضحية للظلم ثارت نفسه ، وجاهد من أجل ما يعتقد أنه العدل ، وعندئذ لا يضيق بألم أو جهد حتى ينتصر . ولا يكف عن بذل هذه الجهود قبل أن ترضى نفسه ، أو يلقى حتفه ، أو يخفف العقل من سورته ويدعوه إلى الانقياد له ، كما يدعو الراعى كلبه أن يقبع هادئاً بجوازه .[2] ومن ثم فليس هناك تناف بين استقلال النفس الغضبية وبين خضوعها للنفس العاقلة . ويقول أفلاطون إنه يكفى للتأكد من ذلك أننا نشاهد وجود الغضب لدى الطفل الذى لم تبد بعد لديه بوادر العقل ، فى الوقت الذى نجد فيه أن بعض الناس يحرمون نعمة العقل طيلة حياتهم ، وأن عدداً كبيراً منهم لن تكتمل عقولهم إلا بعد وقت طويل .

وقد برّر هذا الفيلسوف تعدد النفوس فى الجسم الواحد على نحو يتفق مع

---

(1) Ibid. 440 a/b. (2) Ibid. 441 a/b.

نظريته القائلة بوجود عالمى المثل والحس ؛ فذكر أن النفس الإنسانية لما كانت من جنس العالم الأول فإنها تعجز عن تدبير البدن بطريقة مباشرة . وحينئذ لم يكن بد من وجود نفس تقوم مقام الوسيط بينها وبين النفس الشهوانية التى تعبر عن حاجات الجسم : من أكل وشرب ونمو وتوالد وهلم جرّا وليس هذا الوسيط إلا النفس الغضبية . فإذا عدنا مرة ثانية إلى أسطورة العربة وجدنا أن أفلاطون يرمز بالسائق إلى النفس العاقلة ، وبالجواد العصى العنيد إلى النفس الشهوانية ، أما الجواد السمح المطواع فهو الإرادة التى تتميز بها النفس الغضبية . ولكل نفس من هذه النفوس صفاتها . فالشهوانية تتصف بالعنف والشره ، وبحب المال على وجه الخصوص ، لأن هذا الأخير هو السبيل إلى إرضاء جميع رغباتها . وأما النفس الغضبية فإنها لا تنفك تتوق وتتجه بكل قواها إلى الغلبة والنفوذ والشهرة ؛ بينما نجد أن النفس العاقلة لا ترضى عن المعرفة الحقة بديلا .

ومما يدل دلالة قاطعة على أن أفلاطون يذهب حقيقة إلى القول بوجود أجزاء مستقلة فى النفس أنه فرّق بين هذه الأجزاء أيضا فيما يمس الخلود . ذلك أن النفس العاقلة لما كانت هى التى تنتمى، دون غيرها ، إلى عالم المثل كانت هى التى تستطيع الرجوع إليه وحدها . أما النفسان الغضبية والشهوانية فإنهما من عالم الحس ، وقد وجدتا من أجله وبسببه . ولذلك فمن الطبيعى أنه متى فنى الجسم فنيت معه الانفعالات العنيفة التى تقهر المرء على أمره وتقوده إلى الشر . ومن ثم يتبين لنا أن ما يلحق النفس من تشويه أو مسخ بسبب اتصالها بالبدن ليس إلا أمراً عارضا . والفيلسوف هو الذى يهتدى إلى إدراك هذه الحقيقة ، فيعمل على تطهير نفسه فى أثناء وجودها فى هذه الحياة .

إذن نعود فنجد أن جوهر النفس عقل وتفكير ، لأن هذا الجوهر وحده هو الذى يتيح لها الاتصال والعودة إلى العالم الذى أكرهت على تركه . ويعيب

أفلاطون رأى هؤلاء الذين يظنون أنه لا بد من التضحية بالملذات ومن تحمل الآلام مقابل لذة أعظم وتجنبا للآلام فى المستقبل . فلئن حق للمرء أن يضحى بشيء فليكن ذلك من أجل التفكير وحده ، لأنه هو الذى يحرّر النفس من سجنها ، ويصعد بها نحو العالم الأعلى . فإذا أردنا معرفة الجوهر الحقيقى للنفس فإنه ينبغى لنا — كما يقول أفلاطون[1] — ألا نحكم عليها وهى فى حالها الراهنة من التدهور ؛ بل يجب أن ننظر إليها ، وقد استطاعت التخلص بالفكر من جميع ما لحقها من شرور وأدران . وحينئذ سيرى المرء جوهرها الحقيقى ، ويعلم أهى واحدة أم ذات أجزاء ؟

(1) Rép. 611, b/c.

الفصل الثالث

تعريف النفس

١ — تمهيد

قدر للدراسات النفسية أن تتخذ اتجاها جديداً بعد سقراط وأفلاطون . فإن أرسطو لم يعمد مثل أستاذه إلى الأساطير لبيان طبيعة النفس ونشأتها ومصيرها ، ولم يوجه عنايته إلى البرهنة على خلودها ؛ بل آثر أن يدرس وظائفها وخواصها ؛ ذلك لأنه كان يعتقد أن التعريف الذى لاينطوى على جميع صفات الشىء الذى نعرّفه تعريف أجوف لا طائل تحته . ويمكننا القول ، دون غلو ، إنه جدير بأن يعتبر الجدّ البعيد لعلم النفس بمعناه الحديث ، فقد كان أول من نادى بوجوب الاعتماد على ملاحظة الأمور الحسية والواقعية فى هذا النوع من البحوث .

وقد ظل الشراح من الإغريق وغيرهم يعنون أكبر عناية بتفسير آرائه فى النفس ووظائفها المختلفة من نمو وإحساس وخيال وتفكير وحركة . ثم أتيح للمسلمين أن يطّلعوا على الفلسفة اليونانية ، وعلى فلسفة أرسطو بصفة خاصة . فأعجبوا بهذا الفيلسوف أيما إعجاب ، ورفعوه إلى مقام التبجيل بل التقديس . لكنهم مالبثوا أن أدركوا أن بعض آرائه فى النفس لا تتفق مع عقائدهم ، فحاولوا أن يرضوا الدين والعقل معاً . ومما لا ريب فيه أنهم أخذوا عن أرسطو جل آرائه فى وظائف النفس . ومع ذلك فقد أخذوا ، فى الوقت نفسه ، طرفا من آراء أفلاطون فى طبيعتها والبرهنة على خلودها . وليس معنى هذا أنهم كانوا ، كما زعم بعض مؤرخى الفلسفة ، مجرد نقلة أو مقلدين . وليس بصحيح أنهم شوهوا الفلسفة الإغريقية ، كما يدعى ذلك بعض المغرضين والمرجفين ؛ فإن هؤلاء

الذين ينكرون الطابع الخاص للفلسفة الإسلامية ينكرون حقيقة لامراء فيها ، وهى أن للتفكير الإسلامى مشاكله الخاصة التى قد يشترك فيها مع غيره ، ولكنه قد يحلها بطرق مختلفة . هذا، وإن بعض من يجحدون أثر المسلمين يعترفون فى الوقت نفسه أن وجهات نظرهم قد انتقلت إلى أوربا ، وأن تأثير بعض فلاسفتهم وأطبائهم استمر هناك حتى القرن السادس عشر ، بل حتى الآن ، وبخاصة فى الناحية التى تمس البرهنة على العقائد الدينية .

حقاً لم يكن الفارابى موفقاً فى محاولة الجمع بين آرائه الدينية وآراء الحكيمين فى مسألة النفس . ولكن قدِّر لابن سينا أن يأتى بمذهب جديد فى النفس لا يقل انسجاماً وقوة عن كل من مذهبى أفلاطون وأرسطو . كذلك استطاع أبو الوليد ابن رشد، الفيلسوف القرطبى ، أن يفسر أرسطو تفسيراً لم يسبقه إليه أحد من شراح الإغريق . ويعد أبو الوليد حجة فى هذا الموضوع . ولا عجب أن وصفه مسيحيو الغرب فى القرن الثالث عشر الميلادى ، وما تلاه من القرون ، بأنه الشارح الأكبر . وسيتاح لنا أن نبين كيف أفاد الغربيون فى العصور الوسيطة أجل فائدة من دراسة النفس لدى المسلمين . وكيف امتد التحريف إلى آراء ابن رشد ، حتى عده بعض المفكرين إمام الزائغين والملحدين .

٢ — تعريف النفس لدى أرسطو

بنى أرسطو تعريفه للنفس على إحدى نظرياته المعروفة فى الطبيعة ، ونعنى بها نظريته الخاصة بالتفرقة بين المادة والصورة . وينبغى لنا أن نبين ماذا يريد بكل من هذين الأمرين ؟ ليست المادة فى الحقيقة لدى هذا الفيلسوف إلا أمراً نسبياً ، إذ هى الشىء الذى يمكن أن ينقلب فيصير شيئاً آخر . وقد ضرب لنا أرسطو نفسه لذلك مثلا فقال : إن الرخام يعد مادة للتمثال ، والخشب مادة

للمقعد . ومن الممكن أن يصبح الرخام تمثالا ، كما يمكن أن يصير شيئاً آخر . كذلك الخشب ، فإنه قد ينقلب مقعداً أو مائدة . ولما كانت المادة أمراً نسبيا بالمعنى السابق كان من الضرورى ، فى هذه الحال ، أن يوجد عنصر آخر يحددها بعض الشيء ، فيجعلها كائنا له صفاته الخاصة . وهذا العنصر هو ما يطلق عليه أرسطو اسم الصورة .

فالصورة لديه إذن هى التى تخلع على المادة كيانا خاصا ، أى هى التى تجعلها ذاتا محدودة الأوضاع متميزة عن غيرها . وهكذا إذا عدنا إلى مثال التمثال وجدنا أن هذا الأخير لم يصبح شيئا محدداً ثابتا قائما بذاته إلا لهذا السبب ، وهو أنه يتألف من مادة وصورة . أما المادة فهى الحجر أو الرخام . وأما الصورة فهى الرسم أو الشكل الذى فكر فيه الصانع ثم خلعه على قطعة الرخام أو الحجر حتى أضحت ذات وجود خاص بها . وحينئذ ليس هناك ريب فى أن الصورة كمال للمادة هنا . ويتبين لنا ذلك من المثال السابق . فإن هناك فارقا فى الوجود بين قطعة الرخام قبل نحتها وبعده ، ذلك أنها كانت غفلا فأصبحت معبّرة ، ومن البديهى أنها تعبر فى هذه الحال الأخيرة عن وجود أسمى وأرقى منه فى الحال الأولى ، وهذا هو معنى الكمال

وقد رأى أرسطو أن التفرقة بين المادة والصورة تنطبق أتم انطباق على الجسم والنفس . فالإنسان لديه جوهر واحد كالتمثال تماما . والجسد مادته والنفس صورته ، وفيه تتحد المادة والصورة اتحاداً جوهريا . وكما أنه لا يمكن فصل صورة التمثال عن الحجر أو الرخام إلا بتحطيم التمثال نفسه ، كذلك لا يمكن فصل النفس عن البدن إلا بالقضاء على هذا الأخير . ومعنى ذلك أن هذا الفيلسوف يجزم على نحو لا يقبل الشك بأن المادة والصورة يكونان جوهراً واحداً فلا تنفك إحداهما عن الأخرى بحال ما . وذلك على عكس ما رأينا لدى كل من سقراط

وأفلاطون . ويترتب على هذا أنه ليس من الممكن القول باستقلال النفس عن الجسم ، أو بأن لهذا الأخير وجوداً مستقلا دونها . ولذا فالبدن جزء من ماهية النفس . وكيف يجوز لنا أن نعدها جوهراً مستقلا ، وهى لا تؤدى وظائفها المختلفة إلا إذا استعانت على ذلك بالجسم على نحو ما ؟ فهى تستخدم الحواس فى الإبصار والسمع واللمس والذوق والشم . وهل لها أن تتخيل أو تشتهى أو تغضب دون أن تكون على صلة وثيقة بالبدن ؟ .[1] وكذا الأمر فى كل من الخيال والتفكير ؛ لأن هذا الأخير إنما يتخذ الخيال والحس نقطة بدء له ، وإن كان لا يستخدم آلة جسمية ، كما هى الحال فى الوظائف النفسية الأخرى . وهذا هو السبب فى أنه لا يمكن إدراك شىء ما أو فهمه حالة غياب الإحساس . ومن جهة أخرى ، فلا بد من أن يكون الإدراك العقلى مصحوبا بإحدى الصور الخيالية ؛ وذلك لأن هذه الصور تشبه الإحساسات إلا فى إنها غير مادية .[2]

فإذا أردنا أن نعرّف النفس وجب القول إذن بأنها الكمال الأول لجسم طبيعى توجد فيه الحياة بالقوة . ولكن لماذا سمى أرسطو النفس كمالا ، وقد كان من الممكن أن يقول إنها صورة فقط ؟ إن السبب فى هذه التسمية يرجع إلى أن وجود النفس شرف وكمال للبدن ، كما سبق أن رأينا أن الشكل أو الرسم الذى يخلعه الفنان على قطعة الحجر أو الرخام شرف وكمال فى الوجود بالنسبة إلى كل من كتلة الصخر أو الرخام . وهى الشرط الأول أو المباشر الذى لا بد منه لنشاط الجسم . وينطبق هذا التعريف على جميع أنواع النفوس . فإن النبات يتغذى وينمو ويتوالد ، وله نفس نباتية هى شرف وكمال له . كذلك الحيوان يتغذى وينمو ويتوالد ويحس ويتحرك بالإرادة ؛ فله نفس حسية هى شرف وكمال له . وكذلك الإنسان يتغذى وينمو ويتوالد ويحس ويتحرك بالإرادة ويتخيل ويفكر ؛

(1) De Anima 403 (2) De Anima 432.

فله نفس أسمى من نفسى الحيوان والنبات . وحينئذ نرى أن المادة تقبل تعاقب الصور فترتفع فى مرتبة الوجود . ولذلك يمكن القول بأن النفس العاقلة التى يتميز بها الإنسان هى أسمى وأكمل الصور التى يمكن نسبتها إلى الجسم الطبيعى الذى توجد فيه الحياة بالقوة .

لكن ما الذى يريد أرسطو بقوله إن الحياة توجد فى الجسم بالقوة ؟ لقد أراد أن ينص بذلك صراحة على أنه يختلف فى هذه المسألة عما ذهب إليه أفلاطون الذى كان يرى أن النفس هى الجوهر الحقيقى فى الإنسان ؛ وأنها ذات مستقلة تهبط من عالم الخير والجمال ، فتحل فى أحد الأجسام ، وتخلع عليه الحياة والحركة وتدبره وتعنى بأمره . ويترتب على هذا الخلاف أن أرسطو لا يريد بحال ما أن يسير على هدى أستاذه ، فيقول بأن الحياة صفة خارجة عن الجسم ؛ وإنما يقرر دون لبس أو غموض ، أنها صفة ذاتية فى البدن توجد فيه بالقوة ، أى أنها توجد فيه على هيئة استعداد كامن . فليست النفس إذن هى التى تخلع الحياة على الجسد ، ولكنها لا تفعل سوى أن تخرج هذه الحياة من القوة إلى الفعل ، أى أنها هى التى تجعلها ظاهرة بعد أن كانت خفية كامنة .

وقد يعجب المرء ويتساءل : كيف سلك أرسطو هذه السبيل التى لا تتفق — فيما يبدو لنا — مع آراء أستاذه الأكبر سقراط الذى كان يرى أن النفس هى العنصر الجوهرى فى الإنسان ، وأن البدن ليس فى حقيقة الأمر إلا آلة لا يعتد بها ؟ وقد يظن بعض الناس أن أرسطو كان مادياً وأنه كان مفرطاً فى فلسفته المادية . ومع هذا كله يجب ألا نتسرع فى الحكم عليه فنصفه بالتطرف والغلو أكثر مما ينبغى . ذلك لأنه لم يذهب إلى هذا الرأى ، ولم ينكر استقلال النفس عن البدن إلا لأنه أبى أن يتبع آثار أفلاطون . فهو لا يعتقد مثل هذا الأخير أن النفس كانت توجد قبل اتصالها بالبدن فى عالم يوجد فيما وراء السماء ، وهو عالم

المثل أو الحقائق الخالدة الثابتة ، وأنها هبطت منه ، فأصبحت ترى أشباح هذه الحقائق وظلالها منعكسة فى عالم الحس . وكيف له أن يسلم بوجود عالم من هـذا القبيل ، إذا كان يرى أن العالم الحسى الذى نعيش فيه عالم حقيقى قائم بذاته ، وليس بظل لعالم آخر ، وأن الأشياء المتحولة المتغيرة فيه أشياء حقيقية تدركها النفس ، لا عن طريق التذكر ، كما كان يقول أفلاطون ؛ بل عن طريق الحواس والعقل ؟ فنظرية المعرفة عند أرسطو تتلخص فى أن المرء يبدأ بإدراك الأمور الجزئية عن طريق حواسه ، ثم ينتهى به التفكير إلى معرفة العناصر الثابتة الدائمة فى الأشياء ، وهى صفاتها وخواصها النوعية ، فيجردها من المادة المتقلبة المتحولة ومن كل آثارها كالوضع والأين وهلم جرا . وليست هذه العناصر الدائمة شيئاً آخر سوى المعانى الكلية المجردة .

ومن هنا نرى أن اختلاف وجهة نظر هذين الفيلسوفين فى تفسير المعرفة كان السبب فى غلو أرسطو وإنكاره لاستقلال النفس ، حتى لا يقع فيما وقع فيه أفلاطون من قبل من التمييز بين عالم المثل وعالم الحس . على أننا سنرى فيما بعد عندما نتكلم عن العقل أن أرسطو يعود فيقول إن العقل يشبه أن يكون شيئاً خالداً مستقلا من البدن . ومعنى ذلك أنه لا يجد مفراً من القول بوجود عالم عقلى مخالف لعالم الحس والمادة (١)

٣ — تعريف النفس لدى المسلمين

أخذ فلاسفة الإسلام تعريف النفس عن أرسطو دون تحوير أو تبديل فى صيغته . أى أن تعريفهم لم يكن حينئذ سوى الترجمة الحرفية للنص الإغريقى الموجود فى كتاب النفس لأرسطو . ثم جاء « المدرسيون » فى الغرب فنقلوا هذا

---

(١) انظر الفصل السابع ، الفقرة الثانية ص ١٨٧

التعريف من العربية إلى اللاتينية دون تصرف أيضاً ، فبدا لبعض الناس أنهم أخذوه عن النص الإغريقي مباشرة والحق أن العرب كانوا نقطة الاتصال بين الأوروبيين وبين آراء أرسطو في النفس . والدليل على ذلك أن علماء المسيحية في القرون الوسطى ظلوا ينهجون نهجاً أفلاطونياً خلال عصور طويلة ، حتى نقلت أمهات كتب الفلسفة الإسلامية إلى اللغة اللاتينية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين ، فبدأ تأثير التفكير الأرسطوطاليسي يظهر لديهم ملوناً بلون عربي إسلامي . وليس من الغلو في شيء أن نقول إن هؤلاء « المدرسيين » لم يعرفوا آراء أرسطو في النفس إلا عن طريق أبي نصر الفارابي والرئيس ابن سينا ، والإمام الغزالي ، وأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد ، وموسى بن ميمون ربيب الفلسفة الإسلامية .[1]

وهكذا عرّف فلاسفة الإسلام النفس بأنها الكمال الأول لجسم آلي ذي حياة بالقوة . لكن هل ينبغي لنا أن نستنبط من هذا الاتفاق بينهم وبين أرسطو في تعريف النفس أنهم أخذوا عنه جميع آرائه فيها ، فقالوا مثله بأنها صورة منطبعة في الجسم لا تنفك عنه ، أي أنها توجد بوجوده وتفنى بفنائه ؟ الحقيقة هي أنهم لم يأخذوا عنه سوى تعريف النفس والعناية ببيان وظائفها ، بينما يكادون يجمعون ، من جانب آخر ، على أنها جوهر روحي قائم بذاته . وسوف تتبين لنا حقيقة الأمر في هذه المسألة ، وغيرها من المسائل التي تتصل بطبيعة النفس ومصيرها ، عندما نعرض بالتفصيل لوجهة نظر هؤلاء الفلاسفة

---

(١) يجب التنويه هنا بجهود اليهود في نقل الفلسفة الإسلامية إلى مسيحيي الغرب في العصور الوسطى . فقد كان اليهود تجار علم ومال وكانوا نقطة اتصال ثقافي وتجاري بين مسلمي الأندلس وأهل أوروبا . في ويرجع إليهم الفضل حفظ كثير من الأصول العربية ؛ إذ نقلوها إلى لغتهم أو احتفظوا بها على حالها مدونة بحروفهم العبرية .

فى كثير من المشاكل الميتافيزيقية الخاصة بالنفس الإنسانية .

وسنعالج الآن تعريف النفس لدى الفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد ثم نبين إلى أى مدى أثر هؤلاء فى الفلسفة المسيحية فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين .

٤ — تعريف النفس لدى الفارابى (١)

عرف أبو نصر النفس بأنها كمال أول لجسم آلى ذى حياة بالقوة .

---

(١) هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابى نسبة إلى فاراب إحدى ولايات ما وراء النهر ، وهي فى بلاد التركستان . وقد ذاع صيته بسبب دراسته للطب والرياضة ، لكنه كان أكثر شهرة بدراسة الفلسفة الأرسطوطاليسية . ويعد من خيرة شراح العرب لمنطق أرسطو : ويصفه بعض الذى ترجموا له أنه فليسوف العرب غير مدافع ، ويقول عنه ابن خلكان إنه أكبر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن منهم من بلغ رتبته فى فنونه ، والرئيس أبو على ابن سينا بكتبه تخرج وبكلامه انتفع فى تصانيفه . ولا ينكر ابن سينا من جانبه أنه تتلمذ على كتب الفارابى ... ومن اليسير علينا ، إذا تتبعنا آراء الفارابى فى النفس والعقل والاتصال والصوف ومسألة الفيض والعقول المفارقة والعلم الإلهى وغيرها من المسائل ، أن نرى كيف أخذ ابن سينا جل هذه الآراء جملة وتفصيلا . ومع ذلك فلم يكتب للفارابى ما يستحق من الشهرة ، ولم يتجه الناس إلى دراسة فلسفته إلا فى عصور متأخرة نسبيا . وقد خصص له الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور كتاباً ممتازاً باللغة الفرنسية .

أما حياته فلا نعرف عنها إلا شيئاً قليلا كتبه بعض المترجمين من العرب من أمثال ابن أبى أصيبعة ، وابن النديم ، وصاعد بن أحمد الأندلسى ، وابن خلكان والقفطى . ومن هذه التراجم نعلم أن الفارابى ولد فى فاراب أو على مقربة منها . هذا ولا يعرف تاريخ ميلاده بالضبط وإن كان يمكن تحديده على وجه التقريب بسنة ٢٥٩ هـ ، كما يقول المرحوم الأستاذ مصطفى عبد الرازق . ويقول ابن خلكان إنه مات فى الثمانين من عمره سنة ٣٣٩ هـ (٩٥٠) ، وقد دخل العراق واستوطنها ، ودرس الحكمة على يوحنا بن حيلان . وشرح الكتب المنطقية ، ونبه على ما أغفله الكندى . وقد ترك كتباً ورسائل عديدة نذكر منها التعليقات ، والدعاوى القلبية ، وفصوص الحكم ، وتحصيل السعادة ، وشرح رسالة زينون ، وإحصاء العلوم والتعريف بأغراضها ، والجمع بين الحكيمين أفلاطون وأرسطوطاليس ، والسياسة المدنية والثمرة المرضية. الخ وقد نزل عند سيف الدولة بحلب وأقام فى كنفه مدة بزى أهل التصوف .

وهى عنده صورة للبدن . فهى معنى ذلك أنه كان يرى كأرسطو أنها منطبعة فى البدن ، وأن هذا الأخير جزء حقيقى من تعريفها ؟ ليس الأمر كذلك تماماً ، فإننا نجده يصرح من جانب آخر بأن النفس العاقلة هى جوهر الإنسان عند التحقيق ، لأنه يتكون من عنصرين أحدهما من عالم الأمر ، أى العالم الإلهى ، والآخر من العالم الحسى فهو يقول فى كتابه المسمى بالثمرة المرضية : « أنت مركب من جوهرين : أحدهما مشكل مصور مكيف مقدر متحرك وساكن متجسد منقسم ، والثانى مباين للأول فى هذه الصفات غير مشارك له فى حقيقة الذات . يناله العقل ، ويعرض عنه الوهم . فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر ، لأن روحك من أمر ربك ، وبدنك من خلق ربك . » كذلك نجده يقول فى نص آخر : « إن الروح الذى لك من جوهر عالم الأمر ، ولا يتعين بإشارة ولا يتردد بين سكون وحركة . فلذلك تدرك المعدوم الذى فات ، والمنتظر الذى هو آت ، وتسبح فى عالم الملكوت ، وتنتقش من خاتم الجبروت . » فهذان نصان صريحان على أنه كان يفرق بين عالمين ، هما عالم الحس وعالم العقل . وأكثر من ذلك فإنه يميل إلى الأخذ بنظرية المعرفة الأفلاطونية . ولكن ليس لنا أن نستنبط من ذلك أنه يأخذ عن أفلاطون كل شىء . فإنه ينكر التناسخ فقد قال : « ولا يجوز وجود النفس قبل البدن ، كما يقول أفلاطون ، ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد ، كما يقول التناسخيون . »[1] كذلك نجده ينفى وجود النفس فى عالم الأمر قبل وجود البدن ، بل يرى أنها تحدث وقت حدوثه واستعداده لقبولها .

وقد ذهب أبو نصر الفارابى مذهباً غريباً فى تفسير حدوث النفس فقال :

---

(١) الثمرة المرضية ص ٦٣ ، ٦٤ .

إنها تفيض من العقل الفعال ، وهو الملك الذى يشرف على حركة فلك القمر[1] ، وهو الذى يطلق عليه اسم واهب الصور ، وقد أكد أنه المصدر الذى تفيض منه صور الجماد والنبات والحيوان والنفوس الإنسانية ، كذلك رغب أبو نصر عن القول بتعدد النفوس فى البدن الواحد ، وذكر أن كل نفس تختص ببدن معين . فإذا فنى هذا الجسم فربما استطاعت الرجوع إلى المصدر الذى فاضت منه . وسوف نعرض لهذه المسألة بالتفصيل عند كلامنا عن خلود النفس [2] ويكفى أن نشير هنا سلفاً إلى اضطراب الفيلسوف فى هذه المسألة وتأرجحه بين رأى كل من أفلاطون وأرسطو . وبيان ذلك دون إطناب إنه تأثر بإحدى نظريات هذا الأخير ، وهى القائلة بأن المادة هى سبب الاختلاف بين الأشخاص أو الأفراد . وهذا هو السبب فى أنه ذهب إلى رأى غريب آخر يتلخص فى أن النفوس لما كانت صوراً للأجسام فإنها تتحد بعد خروجها منها بسبب زوال العلة فى اختلافها فتصبح نفساً كلية . ومع ذلك فإنه كان يعتقد أن هذا الخلود الجمعى لا يتاح لكل النفوس على حد سواء .

ومما سبق يتبين لنا أن الفارابى حاول التوفيق بين كل من تعريف أفلاطون وأرسطو للنفس . فمن جهة يقول كأفلاطون إن النفس العاقلة هى جوهر الإنسان عند التحقيق ، وإنها لا تفنى بفناء البدن ، وإن المعرفة الحقة هى سبيل الصعود إلى العالم العلوى . لكنه يقول من جهة أخرى ، تبعاً لأرسطو ، بأن النفس صورة

---

(١) ذهب الفارابى ، ومن بعده ابن سينا ، إلى القول بنظرية الفيض . وتتلخص فى أن الخلق لا يتم دفعة واحدة ، وإنما يفيض عن الإله سبحانه عقل أول ، ثم يفيض عن هذا العقل عقل ثان وهكذا حتى ينتهى الفيض إلى تسعة أو عشرة عقول آخرها العقل الفعال . وقد ذكر ابن رشد فى كتابه تهافت التهافت أن هذه النظرية من صنع الفارابى وابن سينا ، وأنه لم يرها لدى أرسطو .

(٢) انظر الفصل السادس .

وكمال للبدن ، وأنها لا توجد قبله ، وأن المادة هى سبب الاختلاف بين أفراد النوع الواحد . غير أن هذا التوفيق مضطرب قلق ، كما يتبين ذلك من النص الآتى الذى أخذناه عن كتاب : « الدعاوى القلبية » للفارابى ، والذى نستطيع دون مشقة أن نتبين فيه الآراء التى ترجع إلى كل من أفلاطون وأرسطو ، وتلك التى زادها من عنده كفكرة واهب الصور . وهذا النص هو : « . . . إن النفس الناطقة التى لها هذه القوة (الإدراك) جوهر واحد هو الإنسان عند التحقيق ، وله فروع وقوى منبثة منها فى الأعضاء . وإنها حادثة عن واهب الصور عند حدوث الشىء المستعد لقبوله فيه ، وهو البدن أو ما فى قوته أن يكون بدناً . . وإن النفس لايجوز أن تكون موجودة قبل وجود البدن ، وإنها لا يجوز أن تتكرر فى أبدان مختلفة ، وإنه لا يجوز أن يكون لبدن واحد نفسان . وإنها مفارقة باقية بعد الموت . فليس فيها قوة قبول الفساد . » وهذا كما نعلم جيداً مزيج مضطرب من آراء أرسطو وأفلاطون . ويدل على ذلك أيضاً أنه سوف ينفى خلود بعض النفوس الإنسانية ، كما سنرى ذلك فيما بعد

٥ — تعريف النفس لدى ابن سينا

كان ابن سينا[1] إمام فلاسفة الإسلام فى دراسة النفس . حقاً أخذ هذا

---

(١) هو أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا أوسع أطباء المسلمين شهرة وأبعد فلاسفتهم ذكرا . وهو فارسى الأصل . ولد أبوه فى بلخ ثم أقام فى بخارى فى أيام نوح بن منصور . وقد ولد الرئيس ابن سينا فى سنة ٣٧٠ هـ [٩٨٠ م] . وقد ذكر ابن سينا عن نفسه أنه حفظ القرآن فى سن مبكرة ، أى فى العاشرة من عمره ، وأنه أحاط علما بالفقه والنحو . ويقال إن أباه اختار له فيلسوفا ليقوم بتثقيف عقله ، فما لبث أن فاق أستاذه ، وأخذ ينهل من موارد العلم وحده ، فدرس الرياضيات والطبيعة والمنطق وعلم ما وراء الطبيعة ، ثم وجه عنايته كلها لدراسة الطب تحت إشراف طبيب مسيحى هو عيسى بن يحى وذاعت شهرته كطبيب ، ولم يتجاوز السابعة عشرة من عمره . فقد عالج الأمير منصور ونجح فى شفائه . وفتحت أمامه ـــ

الفيلسوف كثيراً من آرائه عن أبى نصر الفارابى . ولـكن ليست ثمة ريب فى أنه فاق هذا الأخير فى عنايته بأمر النفس من الناحيتين الفلسفية والعلمية ، كما فاق جميع من عرض قبله من علماء المسلمين لهذا النوع من البحوث .

ولا نغلو فى شىء إذا قلنا إنه يحتل مرتبة شبيهة بمنزلة كبار الفلاسفة الذين درسوا النفس الإنسانية كسقراط وأفلاطون وأرسطو . ومهما يكن من شىء فمن المعترف به لدى مؤرخى الفلسفة فى العصور الوسيطة أن الرئيس ابن سينا كان عمدة فى هذا النوع من الدراسات . ومما يدل على صدق هذه الدعوى أنه غير اتجاه التفـكير والبحث لدى علماء المسيحية فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر الميلاديين . فقد كانوا أفلاطونيِّ النزعة والفـكرة . فلما نقلت إليهم فلسفة المسلمين — وبخاصة فلسفة ابن سينا — بدأوا يعنون بدراسة أرسطو وبما كتبه عنه شراحه من العرب .

وقـد عنى الرئيس بمسألة النفس عناية بالغـــــة ، وعرض لها من ناحيتين مختلفتين . ونريد بذلك أنه عالج هذه المسألة كطبيب وفيلسوف . غير أننا نرى أن طابع الفيلسوف لديه أغلب . ولا نـكاد نجـد كتاباً من كتبه يخلو من ذكر النفس والبرهنة على وجودها وخلودها وبيان طبيعتها ووظائفها أو قواها . [١]

= مكتبة القصر . ومن كتبه القانون فى الطب الذى خلد ذكره فى أوروبا ، والشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات . وتوفى سنة ٤٣٨ هـ [يوليه ١٠٣٧ م].

(١) نذكر من هذه الـكتب : الشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات : وله رسائل أخرى فى هذا الموضوع منها « رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ورسالة سماها « مبحث عن القوى النفسانية » ، كما عرض لذلك فى « الرسالة العرشية » . وله فيما عدا ذلك كله قصيدة مشهورة فى النفس نذكرنا بأساطير أفلاطون . وسنشير إليها حين نعرض لذكر بعض آرائه فى طبيعة النفس .

ويفرق الرئيس ابن سينا بين ثلاثة أنواع من النفوس ، وهى النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الإنسانية . أما أن للنبات نفساً فذلك لأنه يغتذى وينمو ويولد المثل ، وهذه الأفعال لا تأتيه من شيء خارجى عنه ؛ بل عن قوى فى ذاته ، وهى القوى المنمية والغاذية والمولدة . وهذه القوى يختلف بعضها عن بعض . فإننا نرى أن الحيوان إذا أدرك سناً معينة فإنه يتغذى لكنه لا ينمو ؛ بل يضمحل ويتدهور . ووظيفة القوة الغاذية هى أن تعمل على تحويل جسم خارجى حتى ينقلب مماثلا لجسم النبات ، وهكذا تعوضه ما تحلل منه . أما المنمية فتزيد فى جوهر الأعضاء الأصلية طولا وعرضاً وعمقاً لا كيفما اتفق ؛ بل على جهة تبلغ به إلى غاية النشوء [1] . ووظيفة القوة المولدة هى أن تنتج نموذجاً من النبات نفسه . وهذه القوى كلها ليست قوى مادية فى نظر الرئيس ؛ بل هى زائدة عن معنى الجسمية . وهى توجد أيضاً لدى الحيوان ، ويضاف إليها قوى أخرى كالإحساس والحركة الإرادية . كذلك توجد لدى الإنسان نفس من مرتبة أسمى ، وهى النفس العاقلة . ويمكن تعريف كل نفس من هذه النفوس بوظائفها ، فيقال فى تعريف الأولى إنها : « كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتولد ويربو ويغتذى » ، وفى تعريف الثانية إنها « كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة . » وأخيراً تعرف النفس الإنسانية بأنها « كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية . »

١ — البرهنة على وجود النفس :

١ — شغلت النفس الإنسانية تفكير أبى على الحسين إلى أكبر حد ،

---

(١) النجاة — القسم الثانى ، المقالة السادسة ص ١٥٨ .

يحاول البرهنة على وجودها قبل أن يتحدث عن صفاتها ، أى أن هذا الفيلسوف رأى أنه من الضرورى للباحث فى النفس أن يبدأ بإثبات وجودها قبل أن يعرض لتعريفها و بيان وظائفها والحديث عن مصيرها ؛ لأن المنهج السليم يوجب على المرء أن يشرع ، قبل كل شىء ، فى إثبات ما يريد الحديث عنه . ولذا نراه يقول فى كتاب الشفاء : « إن أول ما يجب أن نتكلم فيه إثبات وجود الشىء الذى يسمى نفسا ثم نتكلم فيما يتبع ذلك . »[1] ويذكرنا هذا البدء لديه بما سبق أن رأيناه فى حوار سقراط مع السيبياد .[2] فقد رأينا أن سقراط يقول إنه من الواجب أن يبرهن لصاحبه أولا على وجود النفس ومخالفتها للبدن فى جوهرها ، قبل أن يشرع فى دراسة ما يترتب عل ذلك من البحوث الأخرى التى تتصل بالمعرفة والفضيلة والسعادة .

ونستطيع القول بأن هناك سببين حفزا الرئيس أبا على الحسين إلى اتخاذ هذه البرهنة نقطة بدء لدراسته[3] ؛ لأنه رأى من جانب أن يتصدى بالرد على من ذهب من علماء المسلمين إلى إنكار استقلال النفس ، أى إلى القول بأنها عرض يتجدد كما تتجدد بقية أعراض الجسم وأجزائه . وأما السبب الآخر فسبب منهجى ؛ إذ المنهج السليم يوجب على الباحث أن يبدأ بإثبات الشىء الذى يريد دراسته . وقد رأينا منذ قليل أن ابن سينا نفسه قد ذكر لنا هذا السبب ذكراً صريحاً . ونعتقد من جانبنا أن هذا السبب الأخير هو السبب الجوهرى حقيقة ؛ بل نستطيع أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ، فنقول : إنه

---

(١) كتاب الشفاء — طبعة طهران الجزء الأول ص ٢٧٨ .

(٢) أنظر الفصل الأول .

(٣) ارجع فى هذه المسألة أيضاً إلى الكتاب القيم الذى ألفه الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور : « فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه » وبخاصة من صفحة ١٨٠ إلى ١٩٤ طبعة دار إحياء الكتب العربية — عيسى البابى الحلبى .

أراد أن يعرض آراءه فى طبيعة النفس على طريقة البرهان ومن ثم يحق لنا القول أيضاً بأن السبب المنهجى يتضمن السبب الأول . ونريد بذلك أنه اتخذ البرهنة على وجود النفس سبيلا إلى بيان طبيعتها ومخالفتها للبدن ، كما سنرى ذلك فى ختام كل دليل من أدلته على وجودها . فإذا تقرر ذلك ثبت فى الوقت نفسه أنها ليست بعرض للجسم توجد بوجوده وتفنى بفنائه . وليس مسلك الرئيس فى هذا الصدد بغريب . فقد سبقه إليه سقراط فى حواره ، كما سبقه إليه أفلاطون فى أساطيره .

وحقيقة لا نميل كل الميل إلى القول بأن الفيلسوف المسلم كان يريد دحض مذهب الماديين الذين ينكرون استقلال النفس ؛ فإن هذا المذهب لم يبلغ قط ، فى أى عصر من العصور ، مبلغاً من القوة بحيث يدعو إلى فزع أنصار المذهب الروحى ، أو إلى بذل كثير من الجهد فى بيان فساده . ومما يدل أيضاً على أن ابن سينا لم يكن بدعا من الفلاسفة أن ديكارت نهج هذا السبيل حينما شك فى وجود كل شىء : فى جميع الآراء التى تلقاها عن غيره ، وفى وجود العالم الحسى ، وفى وجود جسمه ؛ لـكى يبرهن على أنه لا يستطيع الشك أبدا فى أنه ذات مفـكرة . ومن ثم استخدم هذا البرهان ، أو هذا الشك المنهجى ، فى التدليل على وجود النفس وفى بيان طبيعتها ومخالفتها للبدن . وقد عبر عن نتيجة شـكه بعبارته المشهورة : « إنى أفـكر : إذن أنا موجود »[1] ، وهى العبارة التى تريد القول بأن جوهر النفس عقل وتفـكير . فمن هذا نرى أن « ديكارت » استخدم الشك حتى يبين طبيعة النفس وينص على أنها العنصر الجوهرى فى الإنسان . فهو لم يفعل إذن سوى ماسبقه إليه كل من سقراط وابن سينا . وسيتاح

---

(١) استخدم ديكارت العبارة اللاتينية الآتية : Cogito ergo snm ، ولذا يطلق على برهانه اسم الـكوجيتو :

لنا أن نذكر فيما بعد كيف تقوم جميع براهين الرئيس على فكرة سابقة لديه عن طبيعة هذا الجوهر الذى يسمى نفسا . وسوف نبين كيف أخذ عن أرسطو تعريفه للنفس ، وعن أفلاطون كثيراً من آرائه فى طبيعتها . وسنرى إلى أى مدى نجح فى التوفيق بين هذين الفيلسوفين ، ولأيهما يدين بالكثير من آرائه ، كذلك سنبين كيف استطاع أن ينشىء مذهبا ثالثا فى تفسير ماهية النفس تبعه فيه إلى حد كبير أبو الوليد بن رشد وبعض الفلاسفة من المدرسيين الأروبيين . ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن الفكرة التى بنيت عليها تلك البراهين الخاصة بوجود النفس تقوم فى الواقع على الاعتراف بأنها جوهر روحى بسيط يحل فى البدن ليعنى بأمره وليدبره ، كما يحل الربان فى السفينة ليدبر أمرها ويعنى بها .[1]

وللرئيس براهين عدة على وجود النفس : وسوف نكتفى هنا بالإشارة إلى أهمها وأكثرها شهرة .

١ — البرهان الطبيعى :

ليس هذا البرهان جديداً فى الواقع . فهو نفس الدليل الذى استخدمه سقراط من قبل . وهو يقوم — كما نعلم — على التفرقة بين النفس والبدن على أساس نسبة الحركة إلى كل منهما . وذلك لأن الجسم ليس مصدراً للحركات التى يقوم بها ؛ بل يتقبلها عن مصدر آخر ، وهو النفس . كذلك فعل ابن سينا حين فرق بدوره بين نوعين من الحركة ، وهما الحركة الإرادية والحركة القسرية . فقال إن هناك أشياء تتحرك بذاتها وأخرى تتحرك بغيرها . فإذا كانت النفس هى التى تحرك البدن وجب أن تكون مختلفة عنه فى طبيعتها ؛ لأن الحركة صفة ذاتية فيها ؛ فى حين أنها ليست كذلك فيما يتعلق بالجسم . وهكذا نرى أنه لم يتخذ هذا

---

(١) الشفاء : الجزء الأول صفحة ٢٧٨

البرهان وسيلة إلى تقرير وجود النفس فحسب ، بل استخدمه ، قبل كل شيء ، لإثبات أنها من جنس مخالف للبدن . وقد ذكر الرئيس هذا البرهان فى كتاب الشفاء فقال : « إنا نشاهد أجساماً تحس وتتحرك بالإرادة ، بل نشاهد أجساماً تغتذى وتنمو وتولد المثل . وليس ذلك بجسميتها . فبقى أن يكون فى ذواتها مبادئ لذلك غير جسميتها . والشىء الذى يصدر عنه هذه الأفعال فإنا نسميه نفساً . »[1]

ب — برهان الإدراك والأفعال الوجدانية :

يعتمد هذا البرهان على التفرقة بين أفعال الإنسان وغيره من أنواع الحيوان . فإن الإنسان يمتاز عن غيره من الحيوان ببعض الخواص كالكلام واستخدام الإشارة . ومن خواصه أيضاً أنه يحس ألواناً من الانفعالات كالتعجب والضجر . وقد قال ابن سينا : « ومن خواص الإنسان أن يتبع إدراكاته للأشياء النادرة انفعال يسمى التعجب ويتبعه الضحك . ويتبع إدراكه للأشياء المؤذية انفعال يسمى الضجر ، ويتبعه البكاء . »[2]

لكن هناك ما يفوق هذه الأفعال الوجدانية أهمية وشرفاً ، ونعنى بذلك العمليات العقلية السامية التى تنتهى لدى الإنسان وحده بإدراك المعانى المجردة من الأمثلة الحسية : « وأخص الخواص بالإنسان تصور المعانى العامة المجردة عن المادة كل التجريد . . . والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات العقلية . فهذه الأحوال والأفعال المذكورة هى مما يوجد للإنسان ، وجلها يختص به الإنسان ، وإن كان بعضها بدنياً ، لكنه موجود لبدن الإنسان بسبب النفس التى للإنسان . »[3]

---

(١) نفس المصدر ص ٢٧٩ (٢) نفس المصدر ص ٣٤٦ (٣) نفس المصدر ص ٣٤٧

كذلك يمتاز الإنسان من جهة أخرى بالقدرة على التفرقة بين الخير والشر ، وبين الحسن والقبيح . ويقول ابن سينا : إن النفس ليست إحدى هذه القوى سالفة الذكر ، ولكنها الشيء الذى له هذه القوى .

ومما يدل على صدق دعوانا القائلة بأنه يتخذ البرهنة على وجود النفس سبيلا إلى بيان طبيعتها ، وأنها هى الجوهر الذى تنسب إليه هذه الأفعال دون البدن ،أنه يقول فى نهاية هذا البرهان : « النفس هى الشيء الذى له هذه القوى . وهو ، كما تبين ، جوهر منفرد ، وله استعداد نحو أفعال لا يتم بعضها إلا بالآلات وبالإقبال عليها بالكلية ، وبعضها يحتاج فيه إلى الآلات حاجة ما ، وبعضها لا يحتاج إليه ألبتة . »[1]

م — وحدة النفس :

بنى ابن سينا هذا البرهان على ما رآه من وجود علاقات وثيقة بين مختلف وظائف النفس . فهو لا يرى رأى أفلاطون القائل بوجود ثلاث نفوس أو ثلاثة أجزاء للنفس فى البدن الواحد ، كل منها مستقل عن الآخرين . وقد رأينا كيف ذهب أفلاطون إلى أن اتصال النفس بالجسم كان سببا فى مسخها وتشويهها ،وداعيا إلى تطرق الكثرة إليها ، أى إلى انقسامها إلى ثلاث نفوس : هى النفس الشهوانية ، والنفس الغضبية ، والنفس العاقلة . ورأينا كذلك أن هذا الانقسام ليس لديه أمراً مجازيا ، فإنه كان يعتقد أن كل نفس من هذه تحل فى جزء خاص بها من الجسم . فهى مستقلة حقيقة وقائمة بذاتها ، على الرغم مما عسى أن يكون بينها من صلات . وعلى خلاف ذلك يرى الفيلسوف المسلم ، أن النفس جوهر بسيط ، وأن وجوده فى البدن لا يشوه طبيعته ، فيظل واحداً على الرغم من تعدد

(١) نفس المصدر صفحة ٣٤٨

وظائفه . فالنفس لديه إذن هي ذلك الرباط الذي يجمع هذه الوظائف المختلفة ، ويلم شعثها ، حتى لا تتعارض وتتنافى ، فيؤدي تعارضها إلى فسادها جميعا . وقد بيّن الرئيس معنى وحدة النفس بقوله : « إنه يجب لهذه القوى [الشهوانية والغضبية والمدركة] رباط يجمع بينها كلها ، وتكون نسبته إلى هذه القوى نسبة الحس المشترك إلى الحواس . . . فإنا نعلم أن هذه القوى يشغل بعضها بعضا ، ويستعمل بعضها بعضا . . . وهذا الشيء لا يجوز أن يكون جسما . . ، ولا اعتراض على أن النفس غير جسم ، لأن هذا الذي ليس بجسم يجوز أن يكون منبع القوى ، فيفيض عنها بعضها في الآلة ، وبعضها يختص بذاتها . . . وأما الجسم فلا يمكن أن تكون هذه القوى كلها فائضة عنه . فإن نسبة القوى إلى الجسم ليس على سبيل الفيضان ، بل على سبيل القبول . »[1]

ومن البديهي أن هذا النص ليس برهانا على وجود النفس فحسب ، بل هو بالأحرى تفسير لماهيتها وبيان لمخالفتها للبدن .

وقد استعان ابن سينا ببعض الأمثلة على تأكيد هذا المعنى الأخير ، فلجأ إلى بعض الفروض أو الصور الخيالية التي تقوم على أساس من تخيل عدم وجود البدن ، إذ لا يستطيع المرء ، في هذه الحال ، إلا الاعتراف بوجود جوهر آخر هو نفسه . ونجد لديه صورتين أخاذتين في كتاب الشفاء :

أولا : صورة الثياب :

أما الصورة الأولى فتتلخص في هذا الأمر ، وهو أنه يمكن تشبيه الجسد وأعضائه بالثياب التي ألفناها واشتد إلفنا إياها إلى حد أننا أصبحنا نعتقد أنها جزء من ماهيتنا وحقيقتنا ، مع أنها ليست كذلك . وقد عبر الفيلسوف عن هذه

---

(١) نفس المصدر ص ٣٦٢ .

الصورة بقوله : « لو خلق إنسان دفعة واحـدة ، وخلق متباين الأطراف ، ولم يبصر أطرافه ، واتفق أن لم يمسها ولا تماست ، ولم يسمع صوتا جهل وجود جميع أعضائه وعلم بوجود إنيّته شيئا ، مع جهل جميع ذلك . وليس المجهول بعينه هو المعلوم . وليست هذه الأعضاء لنا فى الحقيقة إلا كالثياب التى صارت لدوام لزومها إيانا كأجزاء منا عندنا . وإذا تخيلنا أنفسنا لم نتخيلها عراة ، بل نتخيلها ذوات أجسام . . . والسبب فيه دوام الملازمة ، إلا أنا قد اعتدنا فى الثياب من التجريد والطرح ما لم نعتد فى الأعضاء . وكان ظننا الأعضاء جزءاً منا آكد من ظننا الثياب أجزاء منا . . . فبين من هذا أن لهذه القوى مجمعا هو الذى يؤدى كلها إليه ، وأنه غير جسم ، وإن كان مشاركا للجسم ، أو غير مشارك . »[1]

والحق أن ابن سينا أخذ هذه الصورة عن أبى نصر الفارابى ، فإن هذا الأخير يقول : « إن لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن . فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد . وحينئذ تلحق ، فلا تسأل عما تباشره ، فإن ألمت فويل لك ، وإن سلمت فطوبى لك . وأنت فى بدنك كأنك لست فى بدنك . »[2]

ثانيا : صورة الرجل الطائر :

أما الصورة الثانية فهى صورة رجل يهوى فى الفضاء بحيث يوجد فى وضع لا يحس فيه أى عضو من أعضائه ، لا باطنا ولا خارجا ، ولـكنه يشعر بوجود نفسه ، أى بوجود ذلك الجوهر البسيط المخالف البدن . وتعرف هذه الصورة ببرهان الرجل الطائر . وهو الذى يعبر عنه ابن سينا بقوله : « ويجب أن نشير فى هـذا الموضع إلى إثبات وجود النفس التى لنا إثباتا على سبيل التنبيه والتذكير إشارة شديدة الوقع عند من له قوة على ملاحظة الحق نفسه من غير احتياج إلى تثقيف

---

(١) نفس المصدر ص ٣٦٣ (٢) الثمرة المرضية ص ٧١

وقرع عصا فنقول : يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة ، وخلق كاملا . لكنه حُجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدما ما يحوج إلى أن يحس ، وفُرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تماس ، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ، ولا يشك فى إثباته لذاته موجوداً ، ولا يُثبت مع ذلك طرفا من أعضائه ، ولا باطنا من أحشائه ، ولا قلبا ولا دماغا ، ولا شيئا من الأشياء من خارج ؛ بل كان يثبت ذاته ، ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ، ولو أنه أمكنه ، فى تلك الحال ، أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطا فى ذاته . وأنت تعلم أن المثبَت غير الذى لم يثبت . والمقرّ به غير الذى لم يقر به . فإذن للذات التى أثبت وجودها خاصية لها على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التى لم يثبت . »[1]

ويتبين لنا من هذا البرهان ومن سابقيه أن ابن سينا كان يعنى قبل كل شىء ببيان طبيعة النفس وبالتفرقة بينها وبين الجسم ، وأنه لم يسلك طريق البرهان إلا لأنه كان يرى أنه أشد وقعاً فى النفس . وقد ذكر ابن سينا برهان الوحدة على نحو آخر فى رسالته المسماة : « رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ، فقال : « إن الإنسان يقول أدركت الشىء الفلانى ببصرى واشتهيته أو غضبت منه ، وكذا يقول أخذت بيدى ، ومشيت برجلى ، وتكلمت بلسانى ، وسمعت بأذنى ، وتفكرت فى كذا ، وتوهمته وتخيلته ، فنحن نعلم بالضرورة أن فى الإنسان شيئاً جامعاً يجمع هذه الإدراكات ، ويجمع هذه الأفعال ، ونعلم أيضاً بالضرورة أنه ليس شىء من أجزاء هذا البدن مجمعاً لهذه الإدراكات والأفعال . فإنه لا يبصر بالأذن ، ولا يسمع بالبصر ، ولا يمشى باليد ، ولا يأخذ بالرجل ، ففيه شىء مجمع لجميع الإدراكات.

(١) نفس المصدر . الجزء الأول . صفحة ٢٨١ .

والأفاعيل . فإذن الإنسان الذى يشير إلى نفسه « بأنا » مغاير لجملة أجزاء البدن، فهو شىء وراء البدن .

د — برهان الاستمرار :

ليس هذا البرهان فى الحقيقة سوى نتيجة وتتمة للبراهين السابقة . فإن النفس لما كانت سبباً فى حركة الجسم وحياته ، ومصدراً للأفعال الوجدانية والإدراك والعمليات العقلية السامية ومعياراً يفرق بين الخير والشر والحسن والقبيح ، ورباطا ومجمعاً لوظائف الجسم ولمختلف القوى التى تنشأ بسبب اتصالها به ، كان من الواجب أن تختلف عنه فى خواصها . فنحن نعلم أن البدن يقبل التحول والتغير ، ويخضع لعوامل النشوء والفساد . كذلك نعلم أن السبب فى قابليته وخضوعه لهذه العوامل يرجع ، فى حقيقة الأمر ، إلى أنه يتركب من عناصر مختلفة تخضع فى الوقت نفسه لشتى العوامل وتقبل الزيادة والنقصان . فمآلها لا شك إلى التفرق والدخول فى مركبات جديدة . لكن لما كانت النفس وحدة قائمة بذاتها ، أى لما كانت جوهراً بسيطاً ، فمن الطبيعى ألا تخضع لنفس العوامل التى تؤثر فى البدن . فهى، على خلاف هذا الأخير ، ثابتة باقية على حالها ، أى لا تقبل الزيادة أو النقصان . وقد بين لنا ابن سينا هذا البرهان الذى يثبت وجود النفس ويفسر طبيعتها فى آن واحد بقوله : « تأمل أيها العاقل فى أنك اليوم فى نفسك هو الذى كان موجوداً فى جميع عمرك ، حتى أنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك . فأنت إذن ثابت مستمر لا شك فى ذلك . وبدنك وأجزاءه ليس ثابتاً مستمراً ؛ بل هو أبداً فى التحلل والانتقاص ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه . . . ولهذا لو حبس عن الإنسان مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه . فتعلم نفسك أن ، فى مدة عشرين سنة ، لم يبق شىء من أجزاء بدنك .

وأنت تعلم بقاء ذاتك فى هذه المدة جميع عمرك. فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة. فهذا برهان عظيم يفتح لنا باب الغيب. فإن جوهر النفس غائب عن الحس والأوهام.»[1]

* * *

٢ — البرهنة على روحانية النفس :

بعد أن انتهى الرئيس ابن سينا من التدليل على أن النفس جوهر مخالف للبدن، رأى أنه لا يكفيه تقرير هذا الخلاف؛ بل ينبغى له أن يبين أيضاً أنها غير جسمية، أى أنها جوهر روحى. وليست جوهراً فرداً على النحو الذى كان يفهمه المتكلمون.

أما طريقته فى هذه البرهنة فهى أنه بدأ بأن قال: إن النفس تدرك المعقولات، أى المعانى الكلية المجردة من كل آثار المادة أو ما يتصل بها، كالكم والأين والوضع. وهى لا تدرك هذه المعانى إلا بعد أن تستعد لقبولها؛ إذ تفيض عليها فى هذه الحال وتشرق فيها، كما تلوح الصورة فى المرآة[2]، وإذن فما يحيله العقل القول بأن هذه المعانى المجردة من المادة تنطبع أو تنعكس فى جسم مادى، أو فى محل هو جزء من جسم.

وقد سلك ابن سينا فى البرهنة على أن مكان المعانى الكلية — ويعنى به النفس — ليس جسما مسلكا جدليا يمتاز بالغموض والترديد بين أمور يبرهن على بطلان كل أمر منها فيترتب على ذلك ثبوت القضية التى يريد تقريرها وهى عدم جسمية النفس، أى روحانيتها. وسوف لا نسلك معه كل تلك الشعاب

---

(١) ارجع إلى «رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها» ص ٧ نشرها الأستاذ محمد ثابت الفندى.

(٢) ارجع إلى الفصل السابع الفقرة السابعة — آراء ابن سينا فى العقل.

التي يحاول أن يقودنا إليها ، بل سنجمل رأيه أكبر إجمال ، إن صح أن الإجمال قد يكون سبيلا إلى الوضوح في مثل هذه الحال . وسنجمل ذلك على هيئة برهانين: هما برهان الإدراك العقلي وبرهان عدم التوازي بين النفس والبدن .

١ — برهان الإدراك العقلي :

مجمله أننا لو فرضنا جدلا أن المعاني الكلية يمكن أن تحل في مكان مادي فإن هذا المكان لا يخلو من أحد أمرين : إما أن يكون مكانا لا يقبل القسمة ، أو يقبلها . وفي الحالة الأولى تكون النفس جسما لا يقبل القسمة ، أي جوهراً فرداً . لكن هذا الفرض الأول لا يمكن قبوله ، لأن النفس تشبه حينئذ النقطة الهندسية في عدم قبولها للانقسام . لكنا نعلم أن هذه النقطة لا توجد وجوداً ذاتياً ، بل هي عنصر في الخط المستقيم ونهاية ذهنية أو اعتبارية له ، أي أنها لا توجد منفردة بحال ما . وإذن فلا يمكن أن تكون محلا لشيء من الأشياء التي يوصف بها الخط كالسمك واللون الخ . فلو كانت النفس جسما لا يقبل الانقسام لما صح أن يكون لها وجود ذاتي ، ولما أمكن تبعاً لذلك أن تكون موضعاً للمعقولات .

بقي الاحتمال الثاني وهو أن تكون النفس جسما أو محلا منقسما . ومعنى ذلك أننا إذا فرضنا أن هناك صورة عقلية أي معنى كلياً يوجد فيها فإنه ينقسم بانقسامها . وعندئذ لنا أن نتساءل : أهذه الأقسام التي ينقسم إليها متشابهة أو غير متشابهة . فإذا كان متشابهة فلماذا كانت متعددة ، أي إذا كان المعنى الكلي يتركب من عنصر واحد يتكرر فما السبب في تكراره ، وكيف يجتمع بسبب هذه العناصر معنى كلي متنوع يختلف عن كل عنصر من العناصر الداخلة في تركيبه[1] ؟ ، ولماذا وجب إدخال عناصر عدة إذا كان عنصر واحد منها

(١) النجاة . القسم الثاني ص ١٧٦

يكفى ؟ أما إذا كانت الأقسام غير متشابهة فإنه يترتب على ذلك أن المعنى الكلى أو الصورة العقلية تقبل الانقسام إلى مالا نهاية له ،باعتبار أن المكان الذى تحل فيه هذه الصورة ينقسم هو الآخر إلى غير نهاية . لكنا نعلم أن أجزاء المعنى الكلى إنما تكون غير متشابهة إذا كانت أجزاء فى ماهية من الماهيات ، أى إذا كانت أجناسا وفصولا كالحيوانية والنطق اللذين تتألف منهما ماهية الإنسان مثلا . وفى مثل هذه الحال نجد أن الصورة العقلية تنقسم إلى حد معلوم . فكيف نجمع إذن بين النقيضين فنقول من جانب إنها تنقسم إلى مالا نهاية له باعتبار المكان المادى الذى تحل فيه ، ونقول من جانب آخر إنها تنقسم إلى نهاية باعتبار الأجناس والفصول ؟[1] كذلك ليس لنا أن نزعم أن كل صورة عقلية تقبل القسمة ؛ بل هناك صور عقلية بسيطة ، أى ليست أجناسا ولا أنواعا ، ولا تقبل القسمة لا باعتبار الكم أى المقدار ، ولا باعتبار المعنى . فكيف نقول بعد ذلك إن هذه الصور غير المركبة تحل فى محل يقبل الانقسام إلى مالا نهاية له ، وأنها تنقسم بانقسامه ؟

تلك هى بعض الاحتمالات التى ذكرها ابن سينا ، وبرهن على فساد ا جميعا ؛ لكى يختتم برهانه على روحانية النفس فيقول : « فإذا كان ليس يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة ، ولا أن تحل طرفا من المقادير غير منقسم ، ولا بد لها من قابل فينا ، فبيّن أن محل المعقولات جوهر ليس بجسم ، ولا أيضا قوة فى جسم ، فيلحقه ما يلحق الجسم من الانقسام ، ثم يتبعه سائر المحالات . »[2]

---

(١) يقول ابن سينا : « ويلزم من هذا محاولات : منها أن كل جزء من الجسم يقبل القسمة أيضاً فى القوة قبولا غير متناه ، فيجب أن تكون الأجناس والفصول بالقوة غير متناهية ، وقد صح أن الأجناس والفصول الذاتية لشىء الواحد ليست فى القوة غير متناهية . » النجاة ص ١٧٦ .

(٢) نفس المصدر ص ١٧٧

وقد أراد تأكيد هذا البرهان فقال : إن أهم ما تتميز به النفس هو الإدراك العقلى ، وهذا الإدراك لا يستخدم آلة جسمية ما ، على غرار الإدراك الحسى الذى يعتمد على أعضاء معينة ، كالعين والأذن وغيرها . وبالإدراك العقلى تدرك النفس ذاتها ، وتدرك أنها تدرك . وهذا شىء لا يستطيعه أى عضو جسمى من الأعضاء التى تحس ، فهذا دليل إذن على أنها لا تحتاج فى قوامها إلى جسم ، وإلا لوقف هذا الجسم حائلا دون إدراكها لنفسها .(١)

ب — برهان عدم التوازى بين النفس والجسم :

نحن نرى أن النفس لا تسير ، فى نموها وضعفها ، خطوة بخطوة مع الجسم ، ومعنى ذلك أن التوازى بينهما ليس كاملا .

فالجسم يخضع لعوامل شتى فى نموه ، ثم يتوقف هذا النمو عند حد معلوم يأخذ بعده الجسم فى الضمور والذبول والانحلال . ولو كانت النفس تتبعه فى كل هذه التطورات تماما لوجب أن تذبل قواها عندما يبدأ الجسد فى مرحلة التدهور والانهيار التى تنتهى بالموت . وقد قال ابن سينا فى ذلك : « لا شك أن الجسم الحيوانى والآلات إذا استوفين سن النمو وسن الوقوف ، أخذن فى الذبول والتنقص وضعف القوة ، وكلال المنة ، وذلك عند الإنافة على الأربعين سنة . ولو كانت القوة الناطقة قوة جسمانية لكان لا يوجد أحد من الناس فى هذه السنين إلا وقد أخذت قوته تنقص . ولكن الأمر فى أكثر الناس على خلاف هذا ، بل العادة جرت فى الأكثر أنهم يستفيدون ذكاء فى القوة

---

(١) نفس المصدر : ص ١٧٨ — ١٧٩ : « ونقول إن القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها الخاص إنما يتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية لكان يجب ألا تعقل ذاتها ، وألا تعقل الآلة ولا أن تعقل أنها عقلت . . . لكنها تعقل ذاتها وآلتها التى تدعى آلتها . . . فاذاً إنما تعقل بذاتها لا بالآلة . »

العاقلة وزيادة بصيرة . فإذن ليس قوام القوة المنطقية بالجسم والآلة ، وإذن هى جوهر قائم بذاته . »(١)

ومن جانب آخر نجد أن الجسم يتأثر بشدة الإدراكات الحسية ، فيعجز عن إدراك ما هو منها أقل شدة ، وذلك عندما يكون الانتقال من الأولى إلى الثانية انتقالا مفاجئاً ، كما يحدث عندما ينتقل المرء من مكان شديد الضوء إلى مكان أقل منه ضياء ، فإنه لا يكاد يرى بعينيه شيئاً . ومثال هذا أيضا أن الإنسان يعجز عن إدراك الصوت القوى عقب سماع الصوت الضعيف أو العكس . وليس الأمر على هذا النحو فيما يمس الإدراك العقلى الذى تستقل به النفس ، أى الذى لا تحتاج فيه إلى آلة معينة . وبيان ذلك أن الإدراكات العقلية القوية لا تحول دون إدراك ما هو أقل قوة وحدّة منها .

وحينئذ نرى أن النفس ، إذا لم تضعف بضعف البدن ، كان ذلك دليلا على أنها ليست صورة ولا عرضا للجسم ؛ بل جوهر روحى قائم بذاته . ومما يقوى ذلك البرهان أن الجسم إذا مرض ثم عوفى ، فإن النفس تستعيد جميع ما كانت تعلمه من قبل ، دون حاجة إلى البدن أو الحواس ، لكى تكتسب شيئا فشيئا ما فقدت بسبب مرضها . ولذلك يقول الرئيس ابن سينا : « ولو كانت الملكة العقلية المكتسبة قد بطلت وفسدت لأجل الآلة لكان رجوع الآلة إلى حالها يحوج إلى اكتساب من الرأس . وليس الأمر

---

(١) مبحث القوى النفسانية ص ٧١ . انظر أيضاً الشفاء الجزء الأول ص ٣٥٠ . وكتاب النجاة ص ١٨٠ : « وأيضا فإن البدن تأخذ أجزاؤه كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف ، وذلك دون الأربعين أو عند الأربعين ، وهذه القوة إنما تقوى بعد ذلك في أكثر الأمر . ولو كانت من القوى البدنية لكان يجب دائما — فى كل حال — أن تضعف حينئذ . لكن ليس يجب ذلك إلا فى أحوال وموافاة عوائق دون جميع الأحوال ، فليست إذن من القوى البدنية . »

كذلك ؛ فإنه قد تعود النفس إلى ملكتها وهيئتها عاقلة بجميع ما عقلته ، إذا عاد البدن إلى سلامته . فقد كان إذن ما كسبته موجوداً معها بنوع ما ؛ إلا أنها كانت مشغولة عنه . . . »

* * *

٣ — طبيعة النفس :

والآن يتبين لنا بوضوح أن البراهين السابقة بنوعيها تقوم جميعها على أساس واحد هو طبيعة النفس . فقد رأينا أن الرئيس لم يسق هذه البراهين واحداً تلو آخر إلا لكى يبين لنا أن النفس جوهر روحى مخالف للبدن . ولكن ليست هذه الأدلة فى الواقع سوى أدلة سلبية . فإنها تفرق بين جوهرى النفس والبدن ، دون أن توقفنا على الصفات الإيجابية للنفس . ومع ذلك ، فهى خير دليل على أن ابن سينا لم يقبل تعريف أرسطو للنفس على علاته .

حقا لقد عرّف الفيلسوف المسلم النفس بأنها « كمال أول لجسم طبيعى آلى ، وإن شئنا قلنا كمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة ،أى مصدر الأفاعيل الحيوانية بالقوة . »(١) كذلك قال بأن النفس صورة للبدن ، فذكر « أن الجسم الحى جسم مركب طبيعى يمايز غير الحى بنفسه لا ببدنه . ويفعل الأفاعيل الحيوانية بنفسه لا ببدنه . ونفسه فيه . وما هو فى الشىء وهذه صورته فهو صورته . فالنفس إذن صورة ، والصور كمالات بها هويّات الأشياء . »(٢) ومع ذلك ، فإنه يفهم هذا التعريف الأرسطوطاليسى على نحو خاص ؛ فإنه لا يرى كصاحبه أن النفس صورة للجسم منطبعة فيه . وهى ،وإن كانت كمالا وشرفا له ، فليس الكمال هنا

(١) مبحث عن القوى النفسانية ص ٢٥

(٢) نفس المصدر .

بالمعنى الذى ذهب إليه أرسطو من قبل . وحينئذ فإذا قال الرئيس ابن سينا[١] : إن النفس كمال أول لجسم آلى ذى حياة بالقوة أو كمال أول لجسم طبيعى آلى له أن يفعل أفعال الحياة ، فإنه ينبغى لنا أن نتريث بعض الشىء قبل الحكم عليه بأنه لم يفعل سوى أن نقل تعريف أرسطو للنفس وآراءه فيها . وقد يخيل إلى بعض الناس أنه ناقل أمين ، لأنه يقول أيضاً بحدوث النفس ، كما قال أرسطو من قبل . ولكن الحقيقة على خلاف هذا الظن . فإنه كان حريصاً كل الحرص على نفى هذه الشبهة . فإنه ، وإن استخدم لفظ الكمال فى وصف النفس ، فقد نص على أن الكمال هنا غير الصورة بالمعنى الأرسطوطاليسى ، وهى التى تتحد اتحاداً جوهرياً بمادتها ، فلا تنفك إحداها عن الأخرى بحال ما . حقاً إن كل صورة كمال ، ولكن ليس من الضرورى أن يكون كل كمال صورة . « فإن الملك كمال المدينة والربان كمال السفينة ، وليسا بصورتين للمدينة والسفينة . فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة المادة وفى المادة . فإن الصورة التى هى فى المادة هى الصورة المنطبعة فيها القائمة بها .. فبين من هذا أنا إذا قلنا فى تعريف النفس إنها كمال أول كان أدل على معناها . »[٢]

ومن ثم يتدرج هذا الفيلسوف إلى القول بأن تعريف النفس بأنها كمال أول ليس فى الواقع بياناً لطبيعتها ؛ إذ للمرء أن يتساءل أهى جوهر أم عرض ؟ ويمكن البت فى هذه المسألة بالتفرقة بين النفس كجوهر مستقل وبينها وقد اتصلت بالبدن . وفى هذه الحال الأخيرة فقط يدخل البدن فى تعريفها ، ولكن لا على أنها صورة منطبعة فيه ؛ بل على أنها شرف وكمال له فى الوجود ، كما يدخل البناء فى تعريف البانى ؛ لأنه هو السبب فيه ، وإن كان مستقلا عنه .

(١) الشفاء الجزء الأول صفحة ٢٧٩ .

(٢) نفس المصدر الجزء الأول ص ٢٧٨ و ٢٧٩ .

وهنا يبدو لنا بجلاء أن ابن سينا يميل إلى الجمع بين آراء كل من أفلاطون وأرسطو فى طبيعة النفس . فهو يرى ، كالأول ، أن النفس جوهر مستقل ومخالف للبدن ، ويرى ، كالثانى ، أنها كمال له ، وأنه يدخل فى تعريفها بمعنى خاص . ولكنه يرفض تعريف أرسطو بجملة إذا كان الأمر بصدد بيان طبيعة النفس على اعتبار أنها ذات مستقلة عن البدن . فإنها لديه جوهر روحى كما رأينا ، وهى تفيض من العالم العلوى . فتحل فى البدن كارهة . وقد تغادره كارهة أيضاً .

وقد ظن أكثر الناس وكثير من المتكلمين أن الإنسان هو هذا البدن ، المشاهد المحسوس، ولكن هذا ظن فاسد فإنه — كما يقول الرئيس — : « .. جوهر روحانى فاض على هذا القالب وأحياه ، واتخذه آلة فى اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره بها ويصير عارفاً بربه ، عالماً بحقائق معلوماته ، فيستعد بذلك للرجوع إلى حضرته ، ويصير ملكا من ملائكته فى سعادة لا نهاية لها . وهذا هو مذهب الحكماء الآلهيين والعلماء الربانيين . ووافقهم فى ذلك جماعة من أرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة . فإنهم شاهدوا جواهر أنفسهم عند انسلاخهم من أبدانهم واتصالهم بالأنوار الإلهية . » وهذا المذهب الأخير هو الذى ساق ابن سينا براهينه من أجله[1] .

ويمكننا القول بأن قصيدته المشهورة فى النفس تعبر أصدق تعبير عن آرائه فيها ، لأنها تتسق مع تعريفه للنفس ومع براهينه على وجودها وآرائه فى طبيعتها . وتذكرنا هذه القصيدة بأساطير أفلاطون بعض الذكر . فهو يقص علينا أن النفس كانت فى عالم قدسى علوى ، وأنها هبطت منه كارهة ، وأن من طبيعتها أن تحاول الصعود والفرار من العالم الحسى ، كما يدل على ذلك وجود مايشبه الأجنحة لديها .

---

(١) رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، ص ٧ .

كذلك يذكر لنا أنها جوهر خفى يغيب عن الحس ، مع أنه يبدو سافراً شديد الظهور لدى العقل ؛ إذ تبدو آثارها فى تلك الوظائف والقوى التى تنشأ بسبب اتصالها بالبدن . وعلى الرغم من أنها حلت به كارهة ، فلربما ألفته ورضيت جواره، واتبعت شهواته ، وخضعت لرغباته ، فيشتد كلفها به ، وتعز عليها مفارقته .

ولا نستطيع إلا أن نلمح الصلة القوية بين نظريته فى المعرفة الإنسانية وبين آراء أفلاطون فى هذه المسألة بعينها . فإن ابن سينا يشبه الجهل بالنسيان هو الآخر ، ويقول إن المعرفة نوع من التذكر ، كما يتحدث عن حنين النفس ورغبتها فى الصعود إلى العالم الذى هبطت منه . ويذكر أنها إذا شارفت هذا العالم عظمت سعادتها ، وكشف عنها غطاء النسيان أو الجهل ، فأدركت الحقائق الخالدة الثابتة . ثم يتساءل فى آخر الأمر عن الحكمة فى هبوطها فيرى ، على عكس أفلاطون ، أنها لم تغادر عالمها الأول لتكفر عما ارتكبت من خطايا ، ولكن هبوطها كان لحكمة إلهية . فإن اتصالها بالبدن يتيح لها معرفة كل ما يمكن معرفته فى هذا العالم الحسى .

وفيما يلى بعض أبيات من هذه القصيدة :

هبطت إليك من المحل الأرفع	ورقاء[1] ، ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة ناظر	وهى التى سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وربما	كرهت فراقك وهى ذات تفجع

* * *

وأظنها نسيت عهوداً بالحمى	ومنازلا بفراقهـــــا لم تقنع
تبكى إذا ذكرت دياراً بالحمى	بمدامع تهمى ولمــــا تقطع
حتى إذا قرب المسير إلى الحمى	ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع

(١) يذكر أفلاطون فى كتابه « فيدر » أن النفس كانت فى الزمن الخالى مكسوة بالريش بأسرها « Phèdre 251, c » :

سجعت، وقد كشف الغطاء فأبصرت ما ليس يبصر بالعيون الهجع

* * *

فلأى شىء أهبطت من شامخ سام إلى قعر الحضيض الأوضع

إن كان أهبطها الإله لحكمة طويت عن الفذ اللبيب الأروع

فهبوطها لا شك ضربة لازب لتكون سامعة لما لم تسمع

وتعود عالمة بكل خفية فى العالمين فخرقها لم يرقع

وهى التى قطع الزمان طريقها حتى لقد غربت بغير المطلع

فكأنها برق تألق بالحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع

٦ — تعريف النفس لدى الغزالى

أخذ أبو حامد الغزالى[1] ، على عاتقه مهمة دحض مذاهب فلاسفة الإسلام ،

---

(١) ولد أبو حامد الغزالى سنة ٤٥٠ هـ . وتوفى فى ١٤ جمادى الآخرة سنة ٥٠٥ هـ . وقد ذكر صاحب عيون الأخبار : أنه لم يكن للطائفة الشافعية فى آخر عصره مثله . وقد اشتغل فى مبدأ أمره بطوس على أحمد الراذكانى ، ثم قدم نيسابور ، واختلف إلى دروس إمام الحرمين أبى المعالى الجوينى . وجد فى الاشتغال حتى تخرج فى مدة قريبة ، وصار من الأعيان المشار إليهم فى زمن أستاذه . وصنف فى ذلك الوقت ، وكان أستاذه يتبجح به : ولم يزل ملازما له إلى أن توفى . فخرج من نيسابور إلى المعسكر ، ولقى الوزير نظام الملك فأكرمه وعظمه . ثم فوض إليه التدريس بمدرسة النظامية ببغداد فجاءها ، وباشر إلقاء الدروس بها سنة ٤٨٤ هـ . ثم سلك طريق الزهد والانقطاع لمدة عشرة سنوات . وقصد الحج . فلما رجع منه توجه إلى الشام فأقام بمدينة دمشق مدة يذاكر الدروس فى زاوية الجامع ... وانتقل منها إلى بيت المقدس . واجتهد فى العبادة وزيارة المشاهد والمواضع المعظمة ، ثم اتجه إلى مصر ، وأقام بالإسكندرية مدة . وكان يريد الذهاب إلى بلاد المغرب للقاء الأمير يوسف بن تاشفين صاحب مراكش . وبينما هو كذلك إذ بلغه نبأ وفاة الأمير ، فصرف عزمه عن تلك الناحية ، ورجع إلى طوس . لكن الأرجح أن الغزالى لم يسافر إلى مصر . وكتبه مشهورة معروفة ، منها الوسيط والبسيط والموجز والخلاصة فى الفقه ، وإحياء علوم الدين والمنخول والمنتحل فى علم الجدل ، وتهافت الفلاسفة ، ومعيار العلم ، ومقاصد الفلاسفة والمنقذ من الضلال ، وفيصل التفرقة ، والقسطاس المستقيم ، ومشكاة الأنوار الخ .

وبيان تهافت آرائهم وتداعيها . ومن المعلوم أنه أفرد لتحقيق هذا الغرض كتابه المسمى « تهافت الفلاسفة » . كذلك نعلم أن هذا المفكر لم يقف فى عدائه لفلاسفة بنى ملته عند حد دحض الآراء وتسفيهها وتحقيرها وإثبات تناقضها ؛ بل تجاوزه إلى تكفير هؤلاء الفلاسفة فى مسائل ثلاث ، هى : مسألة قدم العالم ، وقولهم إن الله لا يعلم الجزئيات ، وإنكارهم حشر الأجساد . ولسنا الآن بصدد بحث هذا الخلاف مرة أخرى ؛ وإنما نريد أن نشير إلى هذا الأمر ، وهو أن أبا حامد عرض فى الكتاب آنف الذكر إلى مسألة تتصل اتصالا وثيقا بموضوع بحثنا . فقد ذكر أنه يستطيع التدليل على عجز الفلاسفة قبله عن إقامة البرهان على أن النفس الإنسانية جوهر روحانى قائم بذاته . وليس لنا أن نناقش أدلته فى هذا المقام ؛ لكننا نكتفى بالقول بأنه على الرغم من هذه الخصومة الصريحة ، والعنيفة فى آن واحد ، قد أخذ عن هؤلاء الفلاسفة تعريفهم للنفس وكثيرا من آرائهم فى طبيعتها ، وبخاصة آراء أبى على الحسين بن سينا ، كما أخذ عن هذا الأخير جل براهينه على وجودها وخلودها . وسنرى ذلك فيما بعد .

ومهما يكن من أمر، فإن الغزالى يفرق ،مثل أبى نصر وابن سينا، بين ثلاث نفوس : النفس النباتية والنفس الحيوانية ، والنفس الإنسانية ، ويعرف كلا منها بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى ، مع إضافة الصفة أو الصفات التى تميز كل نفس منها عن النفسين الأخريين : فهو يقول فى تعريف النفس النباتية : « إنها كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يغتذى وينمو ويولد المثل » ، وفى تعريف النفس الحيوانية : « إنها كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة » . وأما النفس الإنسانية فقد عرفها بقوله : « إنها كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختيار العقلى والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية » .

ونحن لا نغلو عندما نقول إن آراء ابن سينا حالت دون اتباع أبي حامد لتعريف أرسطو . فليست النفس لديه صورة منطبعة فى الجسم توجد بوجوده وتفنى بفنائه ، كما أنها ليست عرضا كما يقول المتكلمون ؛ بل هى جوهر روحى قائم بذاته . ويرجع السبب فى عدوله عن تعريف أرسطو إلى هذا الأمر وهو أنه رأى أن هذا التعريف إما أن يقود رأساً إلى إنكار بقاء النفس بعد هلاك البدن ، وإما إلى القول بوجود نفس كلية يشترك فيها جميع أفراد النوع الإنسانى بعد هذه الحياة الدنيا ، وذلك على فرض أن صور الأشياء تبقى بعد اندثارها ؛ لأن من يقول بأن النفس صورة للبدن ، وأن الأشخاص لا يختلفون فيما بينهم بالصورة أو الماهية ، وإنما يختلفون باختلاف أجسامهم يضطر إلى التسليم بأن النفوس إذا فارقت الأجساد اتحدت وكونت نفساً كلية ، أى عادت إلى طبيعتها الأولى ؛ وذلك لأن الصورة لدى أرسطو هى الماهية المشتركة بين جميع أفراد نوع من الأنواع . وقد صرف الغزالى كثيراً من جهده فى بيان بطلان النفس الكلية . لكنه لم يكن منصفا دائماً ، إذ نسبها إلى ابن سينا ، مع أن هذا الأخير لم يكن من أنصارها .

ومع ذلك ، لم يجد بدا من الاعتماد على آراء الرئيس فى كل شىء . لأنه يعرف النفس بأنها جوهر مستقل مخالف للبدن يحل فيه فيكون كمالا وشرفا له . هذا إلى أنه إذا استخدم لفظ الكمال هنا فإنه لا يستخدمه للدلالة على المعنى الذى أراده أرسطو . فالنفس لديه إذن جوهر روحى لا يقع تحت الحس ، وإن كان وجوده أظهر ما يكون للعقـــــل . كذلك سلك الغزالى مسلك ابن سينا فى بيان كيف تختلف النفس فى جوهرها عن البدن ، وكيف تعد أصلا ومنبعا لجميع تلك القوى التى ليس من الممكن أن يكون الجسم مصدرا لها . وقد سبق أن رأينا هذه الفكرة بعينها فى أول براهين ابن سينا فى إثبات النفس ، أما

الغزالى فيقول فى ذلك : « إنا نرى الأجسام النباتية تغتذى وتنمو وتولد المثل وتتحرك حركات مختلفة من التشعيب والتعريق . فهذه المعانى إن كانت للجسمية فينبغى أن تكون لجميع الأجسام كذلك . وإن كانت لغير الجسمية ؛ بل لمعنى زائد ، فذلك المعنى يسمى نفساً نباتية . ثم الحيوان فيه ما فى النبات ، ويحس ويتحرك بالإرادة ، ويهتدى إلى مصالح نفسه ، وله طلب لما ينفع وهرب عما يضر ، فنعلم قطعاً أن فيه معنى زائداً على الأجسام النباتية ، ثم نجد الإنسان فيه جميع ما فى النبات والحيوان من المعانى ، ويتميز بإدراك الأشياء الخارجة عن الحس مثل أن الكل أعظم من الجزء ، فيدرك الجزئيات بالحواس الخمس ، ويدرك الكليات بالمشاعر العقلية ، ويشارك الحيوان فى الحواس ويفارقه فى المشاعر العقلية . فقابل الصورة الكلية جوهر لا جسم ، ولا عرض فى جسم ، ولا وضع له ولا أين فيشار إليه ؛ بل وجوده أخفى من كل شىء عند الحس وأظهر من كل شىء للعقل . فثبت بذا وجود النفس . »[1]

ومما يذكر للغزالى أنه فرق بين معنيين يدل عليهما لفظ النفس . أما الأول فهو الذى يعبر عن الصفات الحيوانية الشهوانية المذمومة . مثال ذلك أن النفس تستخدم فى هذا المعنى حين نقول : « أفضل الجهاد أن تجاهد نفسك » . وهو نفس المعنى الذى قصد إليه الرسول صلى الله عليه وسلم حين قال : «أعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك» . أما المعنى الآخر فهو الذى سبق أن رأيناه لدى

---

(١) كتاب معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ص ١٦ ، ١٧ ، ١٨ . هناك شك فى نسبة هذا الكتاب إلى الغزالى . لكن أسلوبه وعباراته وموضوعاته أقرب شبهاً بأسلوب الغزالى وأفكاره فى كتبه الأخرى . ولذلك فسنعتمد عليه فى كل ما نجد له نظائر فى تلك الكتب الأخرى . هذا إلى أن آسين بلاسيوس ، وإن كان يقرر أن كتاب معارج القدس لا يشير إلى كتاب آخر من كتب الغزالى ، إلا أنه يرى أن ذلك لا يعنى التشكيك فى صحة نسبة الكتاب إلى الغزالى .

كل من سقراط وأفلاطون وأبى نصر وابن سينا . فتطلق النفس فى هذه الحال ، ويراد بها الدلالة على حقيقة الإنسان . فإن نفس كل شىء حقيقته . وهى فى رأيه الجوهر الذى يصلح أن يكون محلا للمعقولات ، وهو من عالم الملكوت والأمر .

ويذكر له أيضا أنه فرق بين النفس والروح. فالنفس لديه هى ذلك الجوهر الذى يجمع بين عالمين هما عالم العقل ، أى العالم الإلهى ، وعالم الحس ، أى العالم المادى . وقد وصف الغزالى هذين العالمين على نحو قريب جداً مما فعل أفلاطون ، بل ذهب إلى أن العالم الثانى ظل وخيال للعالم الأول ، إذ يقول إن الرحمة الإلهية جعلت عالم الشهادة على موازنة عالم الملكوت ، لأنه لا يوجد شىء فى العالم الأول إلا وهو مثال لشىء من ذلك العالم ، وربما كان الشىء الواحد مثالا لأشياء من عالم الملكوت ، وربما كان للشىء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة . »[١] كذلك يعترف ، من جانب آخر ، بأن عالم الأمر يحتوى على جواهر نورانية شريفة هى الملائكة التى تفيض الأنوار على الأرواح البشرية . وسنرى فيما بعد كيف تأثر أيضا بالأفلاطونية الحديثة ، وأخذ عنها نظريتها فى الفيض وجعلها أساسا لنوع من التصوف . فالنفس إذن همزة الوصل بين عالمين . ويدل على ذلك أنها تحتوى على قوتين تتجه إحداهما شطر عالم الحق ، وتولى القوة الثانية وجهها نحو البدن فتخضعه لأمرها وترعى مصالحه . أما الروح فقد يطلق على نفس هذا المعنى . وقد يراد به ذلك البخار اللطيف الذى ينبع من القلب ليصعد فى العروق إلى المخ ، ثم يهبط منه مرة أخرى بواسطة العروق ، فينتشر فى جميع أنحاء الجسم ، ويكون سببا فى حياتها وحركتها . وليست هذه

---

(١) مشكاة الأنوار طبعة مصر سنة ١٩٠٨ ص ٤٥ — ٤٦ .

الفكرة بجديدة. فإنها كانت موجودة من قبل لدى فلاسفة المسلمين وأطبائهم. وقد أخذها هؤلاء عن أطباء الإغريق . وهى نفس الفكرة التى نجدها أيضا لدى ديكارت فى القرن السابع عشر الميلادى ؛ إذ يتحدث هذا الفيلسوف أيضا عن الأرواح الحيوانية [esprits animaux] التى تسرى فى الدم، فتأمر أعضاء الجسم بالحركة . وليس ثمة ريب فى أن المصدر الذى استقى منه الفيلسوف الفرنسى هذه الفكرة كان مصدراً إسلاميا .[١]

كذلك فرق الغزالى من جهة ثالثة بين النفس والعقل . فهو يرى أن هذا اللفظ الأخير يستخدم فى الدلالة على أحد معان ثلاثة . فقد يطلق ويراد به العقل الأول ، وهو أول المخلوقات تبعا لما جاءت به نظرية الفيض لدى فلاسفة الإسلام ، وهو الذى يطلقون عليه أيضاً اسم المعلول الأول أو اسم المبدَع الأول . وقد ذكر حجة الإسلام أن هذا المعنى هو المقصود فى القول الذى ينسب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم : « أول ما خلق الله خلق العقل . فقال له أقبل فأقبل ، ثم قال أدبر فأدبر » . وفسّر الغزالى هذا الحديث بقوله : أى أقبل حتى تستكمل بى ، وأدبر حتى يستكمل بك جميعُ العالم دونَك ، وهو الذى قال الله تعالى له : وعزتى وجلالى ما خلقت خلقاً أعز على ولا أفضل منك ، بك آخذ ، وبك أعطى... الحديث . وهو الذى يعبر عنه بالقلم كما قال عليه السلام : إن أول ما خلق الله القلم ، فقال له اكتب ، فقال وما أكتب ؟ قال ما هو كائن إلى يوم القيامة من عمل وأثر ورزق وأجل ، فكتب ما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة[٢] .

---

(١) ترجمت كتب الفلاسفة والأطباء من المسلمين إلى اللغة اللاتينية . ومن المسلم به أن أهل أوربا اعتمدوا طيلة قرون عديدة على آراء المسلمين فى هذه الناحية .

(٢) وقد ذكر الغزالى هذا المعنى فى أحد كتبه التى لا يرقى إليها الطعن ، ونعنى به كتابه فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، فنص على أن الله تعالى يعطى ويمنع بواسطة ملائكته . وهنا استشهد بحديث العقل ، وقال إنه ليس من الممكن أن يكون المقصود به شيئاً آخر سوى ذات=

أما المعنى الثانى فملخصه أن العقل يطلق ويراد به النفس الإنسانية ، بمعنى أن جوهر النفس عقل وتفكير ، وأنها من عالم العقل . وهناك معنى ثالث دارج ؛ إذ يستخدم لفظ العقل للدلالة على إحدى صفات النفس ، وهى الإدراك الذى يقابل الإحساس .

وينبغى أن نشير هنا إلى أن هذا الفيلسوف لم يأخذ عن الرئيس أبى على الحسين تعريف النفس فحسب ؛ بل أخذ عنه أيضاً منهجه فى البرهنة على وجودها وعلى مخالفتها للجسم ، كما تبعه فى بيان طبيعتها .

١ — براهينه على وجود النفس :

(أ) البرهان الشرعى :

وبيان هذا البرهان ينحصر فى أن الشرع يخاطب النفوس دائماً ويحدثها عن عقاب من يخطىء منها وعن ثواب من يطيع . ومن البديهى أن البدن ليس هو المقصود بهذا العقاب ؛ بل الجزاء موجه بالذات إلى النفس . أضف إلى هذا أن هناك أنواعا من العقاب خاصة بالنفس دون سواها . وحينئذ فإذا خاطب الشرع النفوس، وحذرها الوقوع فى الرذيلة ، وخوفها من العقاب ، كان ذلك دليلا على أن النفس جوهر موجود بالفعل . وقد قال الغزالى يعرض هذا البرهان : «فجميع خطابات الشرع تدل على أن النفس جوهر . فإن الألم ، وإن حل بالبدن ، فلأجل

= ملك من الملائكة «يسمى عقلا من حيث يعقل الأشياء بجوهره وذاته من غير حاجة إلى العلم . وربما يسمى قلما باعتبار أنه تنقش به حقائق العلوم فى قلوب الأنبياء والأولياء وسائر الملائكة وحيا وإلهاما . فانه قد ورد فى حديث آخر إن أول ماخلق الله تعالى القلم فان لم يرجع ذلك إلى العقل تناقض الحديثان . . . . »

أنظر فيصل التفرقة مطبعة السعادة سنة ١٩٠٨ (الطبعة الأولى) ص ٨ .

النفس . ثم للنفس عذاب آخر يخصه ، وذلك كالخزى والحسرة وألم الفراق »[1]
وليس هذا البرهان جديداً فقد رأيناه لدى أفلاطون أيضاً فى معرض آخر ،
البرهنة على خلود النفس .

(ب) برهان الاستمرار :

وهو نفس البرهان الذى رأيناه من قبل لدى الرئيس ابن سينا . وهو يعتمد
على التفرقة بين النفس والجسم من حيث البساطة والتركيب ؛ لأن الجسم لما كان
مركباً فإنه يقبل التغير والتحول والزيادة والنقصان . وأما النفس فلما كانت بسيطة
فإنها تبقى على حالها . وقد تتغير أجزاء البدن جملة ، دون أن يلحق النفس أدنى
تبديل بسبب ذلك . هذا هو الأساس الذى بنى عليه ابن سينا برهانه . وقد أخذ
عنه أبو حامد كل شىء ، بمعنى أنه أخذ عنه الفكرة بتفاصيلها ، كما استعار منه
بعض عباراته . ويتبين لنا ذلك بالمقارنة بين النص الذى سنورده وبين ذلك الذى
رأيناه من قبل لدى ابن سينا [2] . أما نص الغزالى فهو : « فإنك تعلم أن نفسك
منذ كنت لم تتبدل ، ومعلوم أن البدن وصفات البدن كلها تتبدل ؛ إذ لو لم تتبدل
لكان لا يتغذى لأن التغذى أن يحل بالبدن بدل ما تحلل . فإذن نفسك ليس من
البدن وصفاته فى شىء . »[3] ولسنا فى حاجة إلى الإلحاح فى بيان أن هذا
الفيلسوف الأخير يستخدم هذا البرهان لتحقيق عين الغرض الذى كان يرمى
إليه الفيلسوف الأول ، وهو أن إثبات وجود النفس وبيان طبيعتها ومخالفتها
للبدن فى آن واحد .

---

(١) معارج القدس ص ٢٠ .
(٢) أنظر ص ٨٧ .
(٣) معارج القدس ص ٣٣ .

(حـ) برهان الرجل الطائر :

وقد استعار الغزالى أحد الأمثلة التى استشهد بها ابن سينا وجعله بر اناً مستقلا ، وهو الذى يصفه بقوله إنه برهان عقلى خاص لا يفطن إليه سوى ذوى العقول الراجحة والفطن السليمة . وسنقدم الآن برهان الغزالى وندع مهمة المقارنة بينه وبين برهان ابن‌سينا لمن يريد[١] . وقد عرض أبو حامد هذا البرهان بطريقته، وبأسلوبه الخاص فقال: «وأما الوجه الثانى، وهو البيان الخاص فهو الذى يصلح لأهل الفطانة ، ومن فيه لطف الفهم والإصابة ، فهو أنك إذا كنت صحيحاً مطرّحاً عنك الآفات ، مجنباً عنك صدمات الهوى وغيرها من الطوارق والآفات فلا تتلامس أعضاؤك ولا تماس أجزاؤك ، وكنت فى هواء طلق ففى هذه الحالة أنت لا تغفل عن إنيتك وحقيقتك ، بل وفى النوم أيضاً . فكل من له فطانة ولطف وكياسة يعلم أنه جوهر ،وأنه مجرد عن المادة وعلاقتها ، وأنه لا تعزب ذاته عن ذاته » .

٢ — براهينه على روحانية النفس :

لم يكن أبو حامد مجدداً فى هذه الناحية أيضاً ، فقد تبع آثار ابن سينا وذكر نفس الأدلة التى اعتمد عليها ، فمنها :

(ا) برهان الادراك العقلى :

رأينا أن هذا البرهان يعتمد على الأساس الآتى وهو : أن النفس تدرك المعقولات ، أى المعانى الكلية المجردة من كل طابع حسى، والتى لا تنقسم انقساما ماديا ، وإن أمكن تحليلها عن طريق العقل . فإن معنى الإنسان مثلا معنى مجرد من كل صفة جسمية ، وهو يحتوى على بعض المعانى الجزئية كالحيوانية والنطق .

---

(١) انظر ص ٨٥ وما بعدها .

حقاً إنه ينطبق فى الواقع على كثرة من الأفراد ، ولـكنه لا ينقسم فى النفس بطريقة مادية ، ولا يشغل فيها حيزاً . وذلك لأنه لا يحل فيها إلا مجرداً من كل الصفات العرضية التى تميز أحد الأفراد عن الآخرين . وإذا كانت النفس محلا للمعقولات فإنه يجب أن تـكون من جنسها أى غير منقسمة ، وإلا لوجب أن يحل غير المنقسم فى المنقسم . وفى ذلك من التناقض ما فيه .

وقد أخذ الغزالى هذا البرهان فيما أخذ عن ابن سينا وعرضه بطريقته الخاصة لأنه يرى ، هو الآخر ، أن النفس إذا كانت جسما فلا يخلو إما أن تـكون حالة فى البدن أو غير حالة فيه . ولا يعقل أن تـكون غير موجودة فيه ، وإلا كان لنا أن نتساءل كيف تستطيع التأثير فيه لتوجيهه وتدبيره ، وكيف يتوقف وجود البدن واستمراره فى الحياة عليها ؟ أما إذا كانت موجودة فيه فإما أن تـكون حالة بجميع أجزائه أو فى جزء معين منه . أما فى الحالة الأولى فيترتب على ذلك أنه لو فصل جزء من أجزائه لوجب أن تنزوى النفس وتنتقل من عضو إلى عضو ، ومتى زاد هذا الجسم أو نقص وجب أن تمتد النفس بامتداد الأعضاء ، كما يقول أبو حامد ، أو تتقلص بذبول الأعضاء . لـكن هذا أمر تبدو واستحالته لدى كل إنسان ذى عقل وفطنة سليمة . أما فى الحالة الثانية وهى أن تـكون حالة ببعض أجزاء الجسم فإننا ننتهى إلى نتيجة ليست أقل استحالة وهى : أن تنقسم النفس حتى تنتهى إلى أقل شىء وأحقره . وكيف يمكن التسليم بذلك إذا كانت النفس هى أشرف عنصر فى الإنسان ، وإذا كانت هى الجوهر الذى يستعد به للقاء الله تعالى .

وليس من الممكن أن تـكون النفس قوة جسمية إذا كان العقل أحد مظاهرها . فنحن نعلم أن العقل الإنسانى قادر على إدراك الأشياء الخارجية وعلى إدراك نفسه ، وإدراك أنه يدرك نفسه . وهذا يستحيل تصوره فى الحواس لأن

العين لا تدرك نفسها إلا إذا استعانت بشيء خارجى كالمرآة أو صفحة الغدير ، فى حين أن العقل يدرك نفسه ، دون حاجة إلى استخدام آلة جسمية أو شيء خارجى عن الذات . ويمتاز الإدراك العقلى إلى جانب ذلك بأنه يستوى لديه القرب والبعد، ولذا فإنه يعرج فى طرفة عين إلى أعلى السماء ثم يهبط إلى الأرض. «والعقل يتغلغل إلى بواطن الأشياء وأسرارها ويدرك حقائقها وأرواحها ويستنبط أسبابها وعللها وحكمها ، وأنها مم حدثت وكيف خلقت ... والموجودات كلها مجال العقل .. فيتصرف فى جميعها ويحكم عليها حكما يقينيا صادقا . فالأسرار الباطنة عنده ظاهرة والمعانى الخفية عنده جلية . فمن أين للعين الباصرة مساواته فى استحقاق اسم النور ؟ كلا إنها نور بالإضافة إلى غيرها ، ولكنها ظلمة بالإضافة إليه ، بل هى جاسوس من جواسيسه . . . والعقل يدرك المعقولات ، والمعقولات لايتصور أن تكون متناهية ... فإن أردت له مثالا فخذ من الحساب؛ فإنه يدرك الأعداد ، ولا نهاية لها والعقل يدرك أن الكواكب والشمس أكبر من الأرض أضعافا مضاعفة .»[1]

وقد استعار الغزالى هذا الدليل بحذافيره ، وتبع ابن سينا خطوة بخطوة ، ورغب مثله عن تعريف أرسطو للنفس ، وانتهى إلى تقرير هذه النتيجة وهى : أن النفس ، وإن كانت كمالا أول لجسم طبيعى ذى حياة القوة ، فإنها ليست منطبعة فيه أو قائمة به . وقال : « فقد ظهر من أصولنا التى قررنا أن النفس ليست منطبعة فى البدن ولا قائمة به . فيجب أن تكون علاقتها بالبدن علاقة التدبير والتصرف . »[2]

* * *

(١) مشكاة الأنوار ص ٢٣ — ٣٤ .

(٢) معارج القدس ص ٣٦ .

٣ — طبيعة النفس :

لكن تعريف النفس والبرهنة على كل من روحانيتها واستقلالها عن البدن لايوقفان المرء على طبيعتها وحقيقة جوهرها . ولذا وجب على الغزالى أن يلجأ من جديد إلى ابن سينا ، وأن يتبع خطاه فى هذه المسألة أيضا . فهو يقول مثله — ومثل أبى نصر — إن النفس جوهر أو ذات روحية تفيض من واهب الصور وهو آخر مراتب العقول التى يحتوى عليها عالم الملكوت ؛ ومنه تفيض أنوار المعارف على عقول البشر . « فبالحرى أن يكون مقتبس الأرواح الأرضية من الأرواح العلوية التى وصفها على وابن عباس رضى الله عنهما، فقالا إن لله ملكا له سبعون ألف وجه ، فى كل وجه سبعون ألف فم ، فى كل فم سبعون ألف لسان يسبح الله بجميعها ، وهو الذى قوبل بالملائكة كلهم فقيل يوم يقوم الروح والملائكة صفا ... »[1] ويمكن تشبيه مراتب العقول السماوية أو الملائكة فى نظر الغزالى بمثال حسى ، وهو أن الإنسان يستطيع أن يرى ضوء القمر ينساب فى كوة منزل فينعكس على مرآة معلقة على الحائط ، ثم تنعكس صورته فى المرآة على حائط مقابل لها ثم على الأرض . وهكذا يكون الضوء الذى يقع على الأرض « تابع لما على الحائط ، وماعلى الحائط تابع المرآة ، وما على المرآة تابع للقمر ، وماعلى القمر تابع لما فى الشمس . . . » ويقول الغزالى بعد ذلك كله إن تجارب أهل

---

(١) أنظر مشكاة الأنوار طبعة مصر ص ٣٧ — ٣٨ . ونجد أيضاً نفس الفكرة فى كتاب معارج القدس بل بعض الألفاظ ، كافظ الاقتباس أنظر ص ١٢٢ « ولو انفتح لك باب المعرفة الملكية لرأيت الأرواح البشرية كسراج اقتبس من نار عظيمة طبقت العالم : وتلك النار العظيمة هى الروح الأخيرة من أرواح الملائكة . » ويعنى بهذه الروح الأخيرة العقل الفعال الذى يحتل فى نظرية الفيض، لدى كل من أبى نصر وابن سينا ، آخر مرتبة فى العقول المفارقة أو الملائكة . وهى المشرفة لديهما على حركة الأفلاك السماوية . وهكذا يتبين لنا أن الغزالى، وإن هاجم نظرية الفيض فى مواطن أخرى ، فانه لم يتحرر منها تماما ؛ بل تظهر رواسب هذه النظرية فى آرائه بين حين وآخر .

التصوف تكشف لهم عن مثل هذا التدرج ؛ بل تبين لهم أيضاً أن العالم العلوى يعج بالأنوار العقلية ، وهى جواهر الملائكة ، كما يوجد فى العالم الحسى ظلال لهذه الأنوار وهى النفوس الإنسانية والحيوانية ، وأن الأرواح النبوية مقتبسة من أرواح الملائكة اقتباس السراج من النار ، كما أن أرواح الملائكة يقيض بعضها عن بعض ، وأن لها مقامات متدرجة حتى تنتهى إلى نور الأنوار ، أى إلى منبعها الأول ، وهو الله وحده لاشريك له ، يعنى أن كل الأنوار كلها مستعارة منه ، وأنه هو النور الحقيقى وحده [1] . ولا شك فى أن هذه الفكرة التى يقول بها الغزالى اعتراف صريح كل الصراحة بقبول نظرية الفيض .

وحينئذ فمن الأكيد أن الغزالى — على الرغم من عدائه وتحامله على الفلاسفة قبله — يستعين بنظريتهم فى الفيض أو الصدور على تفسير حدوث النفس وبيان طبيعتها ؛ فالنفس لديه وسط بين عالمين : عالم الحق أو الأمر وعالم الحس أو البدن . ولما كانت هذه هى طبيعتها وجب أن تحتوى على قوتين . أما القوة الأولى فهى التى تتجه بها النفس صوب عالم الملكوت لتتلقى منه فيض الحقائق والعلوم . وأما القوة الثانية فتتجه نحو البدن لكى تدبره وتصرفه ، وهى التى يدرك بها الإنسان الحسن والقبيح والخير والشر . ويطلق أبو حامد على هذه القوة اسم العقل العملى ، كما يطلق على القوة الأولى اسم العقل النظرى . ولا تكتسب النفس المعارف عن طريق الحس والتجريد من الأمور الخارجية الحسية وإنما تتلقاها من الملأ الأعلى . فليست المعرفة كسباً ، ولكنها فيض إلهى .

وتفسر لنا طبيعة النفس مصيرها ، فإنها إذا استطاعت التحرر من شهوات البدن وأثقاله اتجهت صاعدة إلى العالم العلوى سالكة طريقها إلى السعادة الكاملة .

---

(١) أنظر المصدر السابق ص ٤٢ .

وذلك لأنها إذا أعرضت عن العالم الحسى وولت وجهها شطر الحق انخرطت فى سلك القدس ، وظلت على أهبة دائماً للاتصال ، أى لشروق الحق عليها . أما إذا أعرضت عن حضرة الجلال ، والتفتت إلى عالم الجسد واتبعت شهواتها ، أعرضت عنها الأنوار الإلهية . فليس للنفس سوى أحد أمرين : فإما أن تقترب من عالم الروح عالم الجلال والحق ، وإما أن تبتعد عنه[1] . وهذا هو القرب والبعد بالمعنى الصوفى الذى يقصد إليه الغزالى . ولا يتحقق القرب لديه إلا بالمعرفة والفضيلة ، أى بكمال كل من العقلين النظرى والعملى . وأما البعد فنتيجة للجهل والرذيلة . وقد قال أبو حامد فى هذا المعنى : « وفى هذا العالم [عالم الغيب] عجائب يستحقر بالإضافة إليها عالم الشهادة . ومن لم يسافر إلى هـذا العالم وقعد به القصور فى حضيض عالم الشهادة فهو بهيمة . . . محروم من خاصية الإنسانية بل أضل من البهيمة ، إذ لم تعط البهيمة أجنحة الطيران إلى هـذا العالم ولذلك قال تعالى : « أولئك كالأنعام بل هم أضـل » واعلم أن عالم الشهادة بالإضافـة إلى عالم الملكوت كالقشرة إلى اللب ، وكالصورة والقالب بالإضافة إلى الروح ، وكالظلمة بالإضافة إلى النور ، وكالسفل بالإضافة إلى العلو[2] » .

فالقرب من الله بالرقى إلى أفق الملائكة أكبر سعادة يستطيع الإنسان الوصول إليها . وفى هذا الرقى يتجرد المرء من كل شىء يشغله من الحس والخيال والشهوة لأنه لا يريد شيئاً سوى الله ، ولا يبقى لديه شوق إلا فى لقاء الله ، كما أنه لا يفرح إلا إذا علم أنه فى حضرة الربوبية . وعندئذ « لو عرضت عليه الجنة وما فيها من نعيم لم يلفت همته إليها ، ولم يقنع من الدار إلا برب الدار[3] » .

---

(١) و (٢) ص ٣٦ — ٣٧ وانظر أيضاً المقصد الأسنى طبعـة المكتبة العلاميـة ص ١٧ و ١٨ .

(٣) المقصد الأسنى ص ٢٩ .

٧ — تعريف النفس لدى ابن رشد

أراد أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد[١] — أكبر شراح أرسطو وأبعد فلاسفة الإسلام شهرة وذكرا لدى مفكرى الغرب قبيل عصر النهضة — التوفيق بين تعريف النفس الأرسطوطاليسى وتعريفها لدى الرئيس ابن سينا . فقال إنها صورة للبدن وجوهر مستقل فى نفس الوقت . فهى صورة للبدن بمعنى خاص ، وهو أنه لا وجود للبدن دونها ، ولا يمكن للعقل تصوره إلا بها ، كما أنه لا وجود للتمثال إلا بصورته . ومن هذا يتبين لنا أن الفيلسوف القرطبى أخذ عن أرسطو عبارته فى تعريف النفس . فقال إنها « هى التى تجرى منا مجرى الصورة لا مجرى الهيولى [المادة] . » ولكنه لم يكن أرسطوطاليسيا بمعنى الكلمة . فقد فسر أرسطو على نحو يقربه إلى حد كبير من آراء المسلمين فى طبيعة النفس .

وقد سلك مسلك سابقيه ، فقال فى تلخيص كتاب النفس[٢] : إنه يجب التفرقة

---

(١) هو القاضى أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد . ولد فى قرطبة . ونشأ فيها ، واشتهر بالفضل وتحصيل العلوم ، وكان أوحد عصره فى علم الفقه . وكان مبرزاً فى الطب . وقد وصفه أحد معاصريه بأنه كان حسن الرأى ذكياً رث البزة قوى النفس . وقد ألف فى الفقه ، وله فيه كتاب التحصيل وكتاب المقدمات فى الفقه وكتاب نهاية المجتهد . ومن كتبه فى الطب الكليات وشرح الأرجوزة المنسوبة إلى الشيخ الرئيس ابن سينا . كذلك ألف فى المنطق ولخص كتب أرسطو فيما وراء الطبيعة والأخلاق والبرهان والسماع الطبيعى — وله كتب خاصة فى الفلسفة ككتاب تهافت التهافت وكتاب مناهج الأدلة ، وفصل المقال ، ومقالة فى العقل ، وأخرى فى القياس ، وعدد كبير من المقالات التى عالج فيها نظرية الاتصال ، وكان مولده سنة ٥٢٥ هـ ، وتوفى فى مراكش سنة ٥٩٥ هـ . أنظر كتابنا « الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد » وكتاب ومناهج الأدلة فى عقائد الملة مع مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام . الناشر مكتبة الأنجلو المصرية .

(٢) وجدنا نسخة من هذا التلخيص فى مخطوط عربى مكتوب بالحروف العبرية ومعه مقالات عديدة أخرى فى الحس والمحسوس والسماء والكون والفساد . ويوجد هذا المخطوط فى مكتبة باريس الأهلية تحت رقم : Mss fomds hébreu 1009 .

بين نفوس ثلاث هى : النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الإنسانية أو العاقلة . أما النفسان الأوليان فليسا مفارقتين للبدن . ومعنى ذلك أنهما منطبعتان فيه . ولا يمكن أن تنفصلا عنه بحال ما ؛ لأنهما توجدان بوجود النبات أو الحيوان وتفنيان بفنائهما . أما النفس الإنسانية فهى من جنس آخر . وقد فسر ابن رشد أرسطو تفسيراً يتفق مع ما ذكره هذا الفيلسوف فى كتابه عن النفس فقال : إن أرسطو كان يرى إمكان مفارقتها للبدن واستقلالها عنه[1] . ومن ثم نرى أن أبا الوليد كان يميل إلى تفسير مذهب أرسطو فى النفس على نحو يتفق مع القول بروحانيتها . ويدل على هذا الاتجاه لديه أنه يعرفها فى موضع آخر بأنها الجوهر الذى هو الصورة[2] . ومن يقول مثله بأنها جوهر يعترف ضمنا بأنها قائمة بذاتها ، وبأن الإنسان مركب من جوهرين أحدهما نفسه والآخر بدنه .

ولا شك فى أن السبب الذى دعاه إلى اتباع آراء ابن سينا والغزالى فى هذه المسألة ، وإلى تفسير أرسطو على هذا النحو الخاص ، أنه فطن إلى ما يجره تعريف هـذا الأخير للنفس من صعوبات ليس من اليسير حلها ؛ لأنها لا تتفق مع روح الإسلام وعقائده . لأننا بين أن نسلم بأن فساد البدن يصحبه فساد النفس أى فناؤها ، وهذا يتفق أتم اتفاق مع روح مذهب أرسطو ؛ أو نقول بوجود النفس الكلية ، أى بضرورة اتحاد النفوس بعد مفارقتها الأبدان ؛ لأنها صور وليس هناك مايدعو إلى التفرقة بينها بعد فناء المواد التى كانت سبباً فى اختلافها أو تفرقها . وقد رأينا كيف عرضت هذه المشكلة لكل من الفارابى وابن سينا ، ورأينا كيف سلم الأول بها ، فقال بوجود النفس مشتركة بين أفراد البشر ، وكيف رغب الثانى عن تعريف أرسطو للنفس لهذا السبب ، وكيف اختار لفظ الكمال

---

(١) نفس المصدر Fol 121,R .   (٢) نفس المصدر Fol 121, V .

عوضاً عن الصورة ، ونص صراحة على ان الكمال هنا مخالف لما كان يرمى إليه الفيلسوف الإغريقى .

أما أبو الوليد فإنه يسلم بقيام هذه المشكلة ، ويعترف بأنها لا تتفق مع عقيدته ، ويرى أن حلها ليس من اليسير . فإن مسألة النفس من أعقد المسائل ، ولا يستطيع البت فيها إلا العلماء الذين أوتوا حظاً كبيراً من المعرفة . « فالكلام فى أمر النفس غامض جدا ، وإنما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين فى العلم . ولذلك قال سبحانه مجيباً فى هذه المسألة الجمهور عندما سألوه بأن هذا الطور من السؤال ليس من أطوارهم ، فى قوله سبحانه (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) . »[1]

وقد رمى بعض مؤرخى الفلسفة ابن رشد بأنه كان أشد الشراح تعصباً لأرسطو ، وأنه أفنى شخصيته من أجله ومحاها . وربما قيل — وقد قيل بالفعل — إن آراءه فى النفس متهافتة متداعية . ولكننا لا نميل إلى هذا الرأى ، لأننا نرى لديه استقلالا فى التفكير لا نجده لدى أبى نصر الفارابى أو غيره من فلاسفة المسلمين . ومما يدل على ذلك أنه يرى أن تعريف النفس لدى أرسطو تعريف قاصر ، إذ لا يكفى فى بيان طبيعتها ، وكل ما هنالك أنه يمكن اتخاذه كنقطة بدء فقط لدراستها ، أى كتمهيد أو خطوة أولى نحو معرفة حقيقتها وإدراك الصفات التى تختص بها . ولذا يقول أبو الوليد « مثل ما قيل فى حد النفس إنها استكمال لجسم طبيعى آلى ، ومثل ماقيل فى حد الجوهر إنه الموجود لافى موضوع . لكن ليس تكفى هذه الحدود فى معرفة الشيء . وإنما يؤتى بها ليتطرق من ذلك الى

(١) كتاب تهافت التهافت طبعا بيروت سنة ١٩٣٠ صفحة ٢١٩ — III, 143 .

كل واحد مما يدخل تحت أمثال الحدود هذه، وإلى تصوره بما يخصه. »[١] . فإذا أردنا بيان حقيقة النفس فإنه ليس بكاف إذن أن نقول بأنها صورة أو كمال أول لجسم طبيعى له أن يفعل أفعال الحياة ؛ بل يجب أن نعتمد فى بيان هذه الحقيقة على أساس آخر ، فنقول : « النفس هى ذات ليست بجسم حية عالمة قادرة مريدة سميعة بصيرة متكلمة . »[٢]

ولنا أن نتساءل الآن عن السبب الذى بدت من أجله مسألة النفس شديدة الغموض فى نظر الفيلسوف القرطبى . من الأكيد أن هذا الغموض يرجع فى الواقع إلى عسر التوفيق بين مذهبين متناقضين ، وهما مذهب أرسطو الذى ينكر روحانية النفس ، ومذهب الرئيس ابن سينا الذى يفصل بين معنيى الكمال والصورة ، فينكر أن النفس صورة للبدن . وليس لنا أن نعجب مما يشعر به أبو الوليد من حرج تجاه موقف أرسطو من أمر النفس الإنسانية . ذلك أنه كان من أشد مفكرى الإسلام إعجاباً بهذا الفيلسوف الإغريقى ومع ذلك ، فإن هذا الإعجاب العظيم به لم يكن سبباً فى أن يسلك مسلك التقليد ، وأن يتابع أرسطو فى كل ما ذهب إليه . لأن تعريف النفس لديه يفضى لا محالة إلى إنكار خلودها ؛ فقد علمنا أنه ينص على أنها تتحد مع البدن فتكون معه جوهراً واحداً .

وقد رأى ابن رشد أنه يستطيع التوفيق بين هذين المذهبين المتناقضين إذا قال إن النفس ، وإن كانت صورة للبدن كما يقول أرسطو ، فإنها صورة من جنس خاص ، ومعنى ذلك أنها ليست كباقى الصور الأخرى التى تتحد مع

---

(٢) نفس المصدر (xlx ‘ s) .

موادها . فإن هذه الصور الأخيرة بما فيها النفس النباتية والنفس الحيوانية لا تنفك عن أجسامها لأنها منطبعة فيها ومتحدة بها اتحاداً جوهرياً ، فلا يمكن تصورها مستقلة عنها وقائمة بذاتها : وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالنفس الإنسانية . فإنها جوهر مستقل ، وهى فى الوقت نفسه صورة للبدن حلت فيه لحكمة إلهية . وهى إلى جانب ذلك ذات روحية أن غير جسمية .

حقاً إنه من العسير كل العسر أن يتصور المرء وجود كائن غير جسمى فى البدن . غير أن ذلك لا ينهض دليلا على فساد هذا الرأى . ويقول أبو الوليد إن هذا العسر هو السبب الذى من أجله رغب الشرع عن تعريف النفس ، واكتفى بالقول بأنها من أمر الله . « وذلك لأنه من العسير قيام البرهان عند الجمهور على موجود قائم بذاته ليس بجسم . ولو كان انتفاء هذه الصفة [الجسمية] مما يقف عليه الجمهور لاكتفى بذلك الخليل صلى الله عليه فى محاجة الكافر حين قال له : « ربى الذى يحي ويميت . قال أنا أحيي وأميت . قال إبراهيم فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب . فبهت الذى كفر والله لا يهدى القوم الظالمين » ؛ لأنه كان يكتفى بأن يقول له أنت جسم والله ليس بجسم . »(١)

ويمكن تحديد فكرة أبى الوليد فى هذه المسألة بقولنا إنه يقضى بأن العلماء هم وحدهم الذين يستطيعون فهم وجود النفس باعتبار أنها ذات روحية مستقلة وصورة للبدن فى وقت واحد . وليس يعسر عليهم إدراك هذا الوجود فإنهم يستطيعون أيضاً ، دون تناقض ما ، أن يتصوروا وجود إله غير جسمى يدبر العالم

---

(١) مناهج الأدلة طبعة ميونخ سنة ١٨٥٩ ص ٦٣ ، وطبعة الأنجلو المصرية صفحة ١٧٣ ، ١٧٤ .

ويصرفه . ولا يعد هذا التفسير خروجا فى الواقع على مبادىء أرسطو ، فإنه يشبّه النفس بالله فى أنها المحرك الذى لا يتحرك (moteur immobile) ، وأنها مصدر حركة الجسم[١] . فكان ينبغى لهذا الفيلسوف حينئذ أن يقول باستقلال النفس عن البدن ، كما ذهب إلى أن الإله ذات مستقلة غير جسمية . لكنه لم يفعل . فجاء ابن رشد وفسره خير تفسير بأن رفع التناقض فى مذهبه ، وجعل النفس ذاتاً مستقلة تدبر الجسم ، وهى فى نفس الوقت صورته ؛ إذ لا وجود له إلا بها . فليس اتحادها به اتحاداً عرضياً ، كما كان يقول ابن سينا ، أو جوهرياً كما كان يقول أرسطو ؛ بل هو اتحاد من جنس آخر اقتضته العناية الإلهية حتى تستكمل النفس وجودها .

وقد تحرر أبو الوليد إلى جانب ذلك من بعض آراء فلاسفة الإسلام قبله ، كأبى نصر وابن سينا والغزالى ، ونص صراحة على مخالفته لمذهبهم فى بعض تفاصيله الهامة . فإن هؤلاء كانوا يقولون بنظرية الفيض ، ويزعمون أن النفوس الإنسانية تفيض من آخر العقول المفارقة مرتبة، ويعنون به العقل الفعال ؛ فى حين أنه يرى أن نظريتهم هذه مستحدثة ، ويعترف بأنه لم يقف عليها عند القدامى ؛ بل هى من صنع بعض فلاسفة المسلمين . ويظن كثير من مؤرخى الفلسفة الإسلامية من المستشرقين[٢] أنه لا يفترق عن سابقيه فى هذه المسألة ؛ بل ذهب بعضهم إلى ضمه إلى جماعة المتصوفين الذى كانوا يقولون بإمكان الاتصال بالعقل الفعال . وسنشير فيما بعد إلى فساد هذا الزعم . لكننا نكتفى هنا بأن نذكر

---

(١) انظر كتاب النفس لأرسطو De Anima, 408. b 15, 30 وارجع أيضاً إلى كتاب « Histoire de la philosphie, Tome 1er page 230 » للعلامة الأستاذ « إميل بريبه » رئيس قسم الفلسفة سابقاً بكلية الآداب بجامعة باريس .

(٢) من هؤلاء « أرنست رينان » و « مونك » و « ماسينيو » و « بوتييه » .

للفيلسوف القرطبي نصاً صريحاً يبين لنا أنه لم يرتض نظرية الفيض ، ولا القول بأن النفوس الإنسانية تصدر عن واهب فيه الصور . فهو يقول فى كتاب تهافت التهافت : « وأما الذين قالوا بواهب الصور فإنهم جعلوا هذه القوى عقلا مفارقا . وليس يوجد ذلك لأحد من القدماء إلا لبعض فلاسفة الإسلام . »[١]

وسوف يكون لهذا الخلاف بين أبي الوليد وبين سابقيه أثر كبير فى اختلاف آرائه عن آرائهم اختلافا جوهريا فى مسألة المعرفة الإنسانية . فإن أبا نصر وابن سينا والغزالى يرون أن المعرفة ليست إلا نوعا من الفيض أو الإشراق فى النفس ، أما أبو الوليد فيرى على العكس من هؤلاء أن الله يخلق نفوس البشر خلقاً مباشراً ، أى دون واسطة العقول المفارقة ، وأن النفس لا تدرك حقائق الأشياء عن طريق الفيض ؛ بل تكتسبها عن طريق الحواس والتجريد . وهكذا يتبين لنا أن له فى هذه المسألة رأيا مستقلا ، وأنه أكثر اتفاقا من جهة مع العقيدة الإسلامية ، وأقرب ما يكون — من جهة أخرى — إلى رأى أرسطو فى المعرفة ؛ لأن هذا الفيلسوف الأخير يقول باكتساب المعرفة ، وينكر عالم المثل الذى ذهب أفلاطون إلى تأكيد وجوده .

كيف عرض الفيلسوف القرطبي للنقد الذى وجهه الغزالى إلى تعريف النفس بأنها صورة للبدن . وينحصر هذا النقد فى أن القول بأن النفوس صور للأجسام ينتهى بالمرء إلى العجز عن بيان السبب فى تعددها بتعدد الأفراد ، إذا أخذ برأى أرسطو القائل بأن المادة هى سبب الاختلاف بين أفرادالنوع الواحد ، وأن الصورة هى الماهية أو الحقيقة المشتركة بينهم جميعاً . ويعترف أبو الوليد بقوة هذا الاعتراض ، ويرى أنه قد يجوز لبعض الفلاسفة أن يدّعوا أن للنفوس مادة

---

(١) تهافت التهافت طبعة بيروت (xlx, 2) .

لطيفة مخالفة للمادة التى تتركب منها الأجسام ، وتلك المادة هى الحرارة النفسانية التى تفيض من الأجرام السماوية والتى تعود بعد فساد الأبدان إلى مادتها الروحانية وأجسامها اللطيفة التى لا تحس [١] .

وقد وهم بعض المستشرقين فظن أن هذا هو رأى ابن رشد . ولكن هذا الأخير ليس من هؤلاء الذين يقولون بوجود بعض المواد الروحانية . وإنما قد تنسب هذه النظرية إلى اخوان الصفا أو إلى ابن جبريل أحد فلاسفة اليهود فى القرون الوسطى ، فضلا عن أن هذا الرأى يتعارض مع نظرية فيلسوفنا فى النفس ، فقد رأيناه ينص صراحة على أنها ذات غير جسمية . وقد اضطر ابن رشد إلى الخروج عن تعاليم أرسطو ، فقال فى بعض كتبه : إن أفراد الإنسان لا يختلفون بسبب أجسامهم ، ولكنهم يفترقون بسبب أرواحهم . كما قال أيضاً بأن الإنسان ليس إلا ما أدرك ووعى . ولذا فإنا نراه يرتضى مذهب ابن سينا فى هذه المسألة ، ويقول : « فالمختار عند ابن سينا أن تكون النفوس متعددة بتعدد الأبدان ، لأن كون النفس واحدة بالعدد من كل وجه فى جميع الأشخاص تلحقه محالات كثيرة : منها أن يكون إذا علم زيد شيئاً يعلمه عمرو ، وإذا جهله عمرو جهله زيد ، إلى غير ذلك من المحالات . » [٢] ومما يدل على أنه قد ارتضى لنفسه هذا المذهب أنه يقول إن النفس لاتخرج عن طبيعة الشخص [٣] .

* * *

ويمكننا القول فى نهاية الأمر بأن موقف ابن رشد فى هذه المسألة موقف واضح صريح . وهو موقف من يحاول التوفيق بين تعريف النفس لدى كل من

(١) تهافت التهافت طبعة بيروت xx,3/6 .

(٢) نفس المصدر xx.2 .

(٣) نفس المصدر ص ٥٧٤ .

أرسطو وابن سينا . فهو لا يأخذ تعريف الأول على علاته ، لأنه يقود رأساً إما إلى إنكار خلود النفس جملة ، وإما إلى نفي بقاء نفوس الأشخاص . كذلك رأى من جهة أخرى استحالة التسليم بتعدد النفوس إذا كانت المادة هي السبب في الاختلاف بين الأفراد . ولكنه أبى أن يتبع الرئيس أبا على الحسين فيما ذهب إليه من أن النفوس الإنسانية تفيض من واهب الصور ، وأنها تصل إلى المعرفة عن طريق الفيض أو الإشراق ، ورضى أن يعود إلى رأى أرسطو فيما يتعلق بتفسير المعرفة الإنسانية . فليس الإنسان لديه جوهراً واحداً ، كما كان يقول الفيلسوف الأغريقى ، ولكنه مركب من جوهرين : نفسه وبدنه . والنفس هى السبب فى وحدة الجسم واتساق وظائفه . والإنسان لديه وسط بين عالمين هما عالم الحس وعالم العقل . بيد أن النفس هى جوهره الحقيقى . ولا شك فى أنه كان فى هذه النقطة الأخيرة بعيدا كل البعد عن الفلسفة المشائية ، وقريبا كل القرب من أفلاطون وابن سينا .

٨ — تعريف النفس لدى مسيحيى القرون الوسطى

من المعروف أن مفكرى الغرب أخذوا كثيراً من آرائهم عن الفلاسفة المسلمين . وقد كان الاتصال بين هاتين الثقافتين على أشده فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين . وكان فلاسفة الإسلام القنطرة التى عبرت عليها فلسفة أرسطو ، وبخاصة نظريته فى النفس ، إلى أوروبا . وساهم يهود الأندلس من جانبهم فى توثيق الصلات بين المسلمين والمسيحيين ، فنقلوا إلى هؤلاء الأخيرين كثيراً من آراء المتكلمين وأبى نصر الفارابى وابن سينا والغزالى ، وعنوا بصفة خاصة بفلسفة ابن رشد ، فنقلوها إلى أوروبا فى القرن الثالث عشر . وقد تبع

التفكير المسيحى خطا هذا النقل . ومعنى ذلك أن المسيحيين فى غرب أوروبا وقفوا أولا على آراء الفارابى والغزالى وابن سينا وتأثروا بها . ثم جاءتهم شروح الفيلسوف القرطبى لأرسطو وكتبه الخاصة ، فظهر أثرها فى تفكيرهم .

إذن يمكن القول بأن هناك مرحلتين لتأثير الفلسفة الإسلامية فى الفلسفة المسيحية ، وأن هناك طبقتين من أتباع هذه الفلسفة فى أوروبا . ونذكر من الطبقة الأولى « ألبرت الأكبر – Albert le grand » الذى تتلمذ على الفارابى وابن سينا ، وأخذ عنهما كثيرا من الآراء ، كنظرية الفيض ، وما تستتبعه من القول بوجود عقل فعال تفيض منه المعانى على النفوس الإنسانية . ونذكر من الطبقة الثانية « توماس الأكوينى » الذى أخذ عن الفيلسوفين سابقى الذكر وعن الغزالى ، ثم تبع إلى حد كبير جداً آثار أبى الوليد ابن رشد .

ومع ذلك ، فقد ادعى هذا المفكر الأخير — كما ادعى على إثره كثير من مؤرخى الفلسفة فى العصور الوسيطة والحديثة — أنه هدم فلسفة ابن رشد وأنقذ أوروبا المسيحية من إلحاده وزيغ أتباعه من الباريسيين الذين يطلق عليهم اسم الباريسيين الرشديين . ولسنا فى حاجة إلى تمحيص هذه الدعوى وتفنيدها فى هذا المقام ؛ إذ سنعود إليها فى مكان آخر . ويكفى أن نشير هنا إلى أن توماس الأكوينى أخذ جل آرائه عن ابن رشد ، ونسبها إلى نفسه ، ثم نسب إلى خصمه جميع البدع والآراء الفاسدة التى كانت ذائعة فى أوروبا حينذاك . وهاجمه على هذا الأساس .

ومن العجب أن توماس الأكوينى استخدم نظرية التوفيق بين الدين والعقل التى قال بها ابن رشد فى محاربة أعوان الزيغ فى أوروبا ، فوصفه أهل ملته بالنبوغ والعبقرية وخلعت عليه الكنيسة لقب القديس ومنقذ المسيحية وقاهر الإلحاد .

لـكن يهمنا هنا ، قبل كل شيء ، أن نعرض بالذكر لتعريف النفس لدى « توماس الأكوينى » وأن نرى كيف فهمه وكيف عرضه . فقد قال إنه من الواجب الأخذ بتعريف النفس الذى ذكره أرسطو فى كتاب النفس حين قال : إنها الفعل الأول لجسم طبيعى عضوى[1] . وذكر أن هذا التعريف ينطبق على كل من النفس النباتية والحيوانية والإنسانية . ويترتب على هـذا القول أن النفس الإنسانية ليست مفارقة للبدن . وشأنها فى ذلك شأن النفسين الأخريين . وقد فسر تعريفه هذا على نحو لا غموض فيه فقال . إن هذه النفس ليست مستقلة أو جوهراً كاملا ؛ بل إن البدن يدخل فى ماهيتها وطبيعتها ، لا فى هذه الحياة الدنيا فحسب ؛ ولـكن بعد موتها أيضاً . ولذلك فإنها تسمى بعد خروجها من البدن نفساً مفارقة [âme Séparée] . ويتبين لنا حينئذ أنه يرى أن اتحاد النفس بالبدن اتحاد جوهرى ، كما كان يقول أرسطو وليس عرضياً ، كما ذهب إلى ذلك ابن سينا .

وكان « توماس الأكوينى » حريصا على هذا التعريف كل الحرص . ويرجع السبب فى حرصه إلى أنه كان يستعين به على تفسير بعض المسائل الدينية ، وأهمها التفرقة بين نفوس البشر وبين الملائـكة . ذلك أنه كان يرى ، على غرار فلاسفة الإسلام ، أن هذه الأخيرة عقول مفارقة ، أى مجردة عن كل مادة ، على حين أن النفوس الإنسانية صور لأجسام ، ولا بد من أن يدخل الجسم فى تعريفها . كذلك نص على ضرورة هذا التعريف حتى يمـكن تفسير معرفة النفس للعالم الحسى بعد موتها ؛ إذ لولا دخول معنى اللحم فى تعريفها

(١) كتاب وحدة العقل ضد أتباع ابن رشد من الباريسيين .

— كما يقول — لما استطاعت النفوس ، التى يتوفاها الموت ، أن تحيط علما بما يقع فى هذه الحياة الدنيا . وهى لا تستطيع ذلك إلا إذا استخدمت أعضاء الحس التى فارقتها . وقد قال : إن معنى اللحم [la chair] جزء من ماهية النفس .

ومع ذلك ، فإنا نراه ينسى هذا الحرص ، ويعدل عن ذلك التعريف حين يتبين له أنه لا يكفى فى إثبات خلود النفس ؛ بل يهدمه . فإننا لو قلنا إن فكرة اللحم أو الجسم تدخل فى تعريف النفس ، وإنها جزء من ماهيتها لترتب على ذلك أنه إذا فنى اللحم وجب أن تفنى صورته . ولذا نرى « توماس الأكوينى » يسارع إلى تعريف ابن سينا فيقول : لما كانت النفس جوهراً كاملا فإنها تستطيع البقاء بعد فناء جسدها ، مع أنه كان يقول فى مواضع أخرى بأن اتحاد النفس بالبدن اتحاد جوهرى ، وليس عرضياً وبأنها ليست جوهراً مستقلا يدبر البدن كما يدبر الربان أمر السفينة .

ولما اطلع توماس الأكوينى على فلسفة ابن رشد حاول تقليده فى التوفيق بين تعريف كل من أرسطو وابن سينا فقال : إن النفس جوهر غير جسمى وهى فى نفس الوقت صورة للبدن ، وهى السبب فى أن الإنسان يحتل مكاناً وسطا بين عالمين : عالم الحس وعالم العقل .

لكننا نستطيع القول بأنه كان أكثر ميلا إلى تعريف أرسطو ، وفلسفة هذا الأخير هى الغالبة على تفكيره . وفى رأينا أن توماس الأكوينى لا يستأهل أن ينضم إلى صفوف كبار الفلاسفة الذين عنوا بدراسة النفس ، لأننا نجد أنه لايثبت على تعريف بعينه ؛ بل يعتمد على تعاريف مختلفة ومتباينة . ومعنى ذلك أنه يستخدم كل تعريف من هذه فى الموضع الذى يظن أنه أكثر اتساقا مع

فكرته . فتارة يقول إن النفس جوهر قائم بنفسه ، وتارة يقول إنها تتحد اتحاداً جوهرياً فى البدن ، وإنه يدخل فى تعريفها حتى بعد مفارقتها إياه ، وتارة أخرى يقول إنها جوهر مستقل وصورة للبدن فى الوقت ذاته . وليس هناك ماهو أكثر دلالة على الاضطراب فى التفكير من هذا المسلك . ومع ذلك ، فسنعجب فيما بعد لصاحب هذا التفكير المضطرب القلق حينما ينسب إلى ابن رشد ، الذى لم يفهمه جيداً فى هذه النقطة ، آراء لم يقل بها هذا الأخير قط .

الفصل الرابع

وحدة النفس الإنسانية

١ — تمهيد

رأينا كيف جزم أفلاطون بتعدد النفوس فى الجسم الواحد ، وحدد لكل نفس منها جزءاً خاصاً بها . أما أرسطو فإنه كان يرى على خلاف أستاذه أن النفس الإنسانية واحدة ، وأن ما نراه فيها من اختلاف القوى لا يدل على انقسام حقيقى فيها ، ولكنها وظائف متعددة ومتدرجة تتعاقب على مادة واحدة . ومع ذلك ، فإنا نجد لديه بعض الاضطراب فى تقرير هذه الوحدة . ويرجع هذا إلى تردده وعدم وضوحه فى تحديد طبيعة العقل الفعال : أهو إحدى وظائف النفس أم هو نفس من جنس آخر ؟ . وقد ترك هذا الفيلسوف تلك المسألة دون حل ، فاختلف شراحه من الإغريق والمسلمين فى تفسيرها . فذهب فلاسفة الإسلام ، ونعنى بهم الفارابى وابن سينا والغزالى ، إلى أن العقل الفعال شيء آخر سوى النفس . وأما أبو الوليد بن رشد فقد فسر أرسطو تفسيرا لم يسبقه إليه أحد فقال : إن جوهر النفس وحقيقتها نشاط وإدراك عقلى ، أى أنها عقل فعال . وكان لرأيه هذا أثر كبير فى تغيير اتجاه التفكير المسيحى . فإن « ألبرت الأكبر » كان يرى رأى المتقدمين من فلاسفة الإسلام ؛ فلما اطلع تلميذه « توماس الأكوينى » على تفسير الفيلسوف القرطبى عدل إليه . وعلى الرغم من اعتماده على آراء هذا الفيلسوف فإنا نلحظ عنده اضطرابا فى هذا الموضوع ؛ لأنه يقول تارة إن النفس الإنسانية عقل فعال ، ثم يقول تارة أخرى : ليس من

من المعقول أن تكون كذلك . وسنرى أن تردده يرجع فى حقيقة الأمر إلى اضطرابه فى تعريف النفس ، حين يذكر تارة أنها جوهر مستقل ، وحين ينص تارة أخرى على أنها صورة للبدن ، وأنها تتحد به اتحاداً ذاتياً .

٢ – نظرية أرسطو

تساءل أرسطو فى كتاب النفس [1] فقال : أتُستخدَم النفس بأسرها فى التفكير والإحساس والحركة ، وفى كل ما نقوم به من أعمال ، أو نخضع له من أفعال ، أم يجب أن تنسب هذه العمليات المختلفة إلى أجزاء مختلفة منها ؟ ويترتب على هذا السؤال سؤال ثان وهو : أتحل الحياة فى جزء واحد معين بالذات ، أم فى عدة أجزاء ، أم فى جميع الأجزاء ، أم هى نتيجة لسبب آخر ؟ ثم يقول أرسطو : لقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أن النفس تقبل الانقسام ، وأن جزءاً منها يفكر ، فى حين أن جزءاً آخر منها يشتهى . ولا شك فى أنه يشير هنا إلى رأى أفلاطون . ولذا فإذا رأينا أرسطو يعدد وظائف النفس ، ويتكلم عن نفس نباتية وأخرى حسية أو خيالية أو عاقلة أو محركة أو شهوانية ، فإنه ينبغى لنا ألا نفهم من هذا التعداد أنه يرى ، حقيقة ، انقسام النفس الإنسانية إلى هذه الأجزاء ، وذلك لأنه ينفى استقلال هذه النفوس . وقد استخدم فى توضيح الصلة والتدرج بين هذه الأجزاء أو الوظائف إحدى نظرياته المعروفة ، وهى تلك التى تنص على أنه من الممكن أن تتعاقب عدة صور على موضوع واحد ، أى مادة واحدة ، بحيث تكون كل صورة منها مادة للتى أسمى منها دون عكس . ومعنى ذلك أن النفس الغذائية تمد مادة للنفس الحسية ، وهذه الأخيرة مادة

---

(1) De Anima, 411, b

النفس الخيالية ، وهكذا . فليست هذه الصور أو الوظائف إلا مظاهر مختلفة لشيء واحد بعينه وهو النفس .

ويذكر أرسطو فى موضع آخر من كتاب النفس أن عدد هذه الأجزاء أو الوظائف لا نهاية له ، وأنه لا يكفى أن يفرق المرء ، تبعا لبعض الفلاسفة ، بين ثلاث قوى . فإن هناك قوى أخرى بينها من الفروق أكثر مما بين تلك التى ذكرها هؤلاء . ومن هذه القوى : القوة النباتية التى يشترك الحيوان فيها مع النبات ، والقوة الحسية التى لا يمكن وصفها بأنها لا تخضع لحكم العقل أو تخضع له ، والقوة الخيالية التى تختلف بطبيعتها عن باقى القوى الأخرى ، والقوة الشهوانية التى تبدو ، بحسب طبيعتها وسيطرتها ، مستقلة عن جميع القوى السابقة . ومع ذلك فلا يمكن فصلها عنها ؛ وذلك لأننا نعلم أن الرغبة الرشيدة تصدر عن الجزء العاقل من النفس ؛ بينما تنجم الشهوة العمياء عن الجزء غير العاقل منها . فلو كانت النفس تنقسم كما يقول أفلاطون إلى ثلاث نفوس لكانت الرغبة مشتركة بين هذه جميعها[1] .

فإذا أراد الفيلسوف دراسة النفس فليدرسها إذن على غرار الطريقة التى يتبعها عالم الهندسة فى دراسة الأشكال ؛ وبيانه أن هذا العالم لا يدرس الأشكال العامة التى لا تعبر عن أى شكل خاص بالذات ، وإنما يدرس المثلث والمربع وكثير الأضلاع وغيرها من الأشكال الأكثر تعقيدا ، وينتقل دائما من البسيط منها إلى المركب ؛ لأن كل شكل يتضمن الشكل الذى يسبقه لا الذى يليه . وكذا الأمر فيما يتعلق بدراسة الفيلسوف لوظائف النفس أو قواها التى تتضمن كل قوة منها ما يسبقها ، لا ما يليها من القوى .[2] مثال ذلك

(١) Ibid, 432 ε, 1 - 8

(٢) أنظر : « Histoire de la philosophie, Tome I. P 231 » للأستاذ « إميل برييه » .

أن الكائن الحى الذى يحس لابد أن يكون متغذيا ، والكائن الحى الذى يتخيل يجب أن يكون حساسا . وليس تعدد هذه الوظائف فى الكائن الواحد معناه أن أن له نفوسا كثيرة .

وتتفق هذه النظرية ، فيما عدا ذلك ، مع آراء أخرى لأرسطو خاصة بتدرج الكائنات ، فقد ذكر أن عددا كبيرا من الحيوان يتصف ببعض الصفات التى تشبه تلك التى تبدو واضحة متميزة لدى الإنسان ، كالميل إلى الاجتماع والتوحش ، واللين والشدة ، والشجاعة والجبن ، والأمانة والغدر ، والحياء والثقة بالنفس . أضف إلى ذلك كله أننا نشاهد لدى كثير منها أفعالا تدل على وجود بعض الصور أو المعانى العقلية . وهكذا يتبين لنا أن الطبيعة تنتقل بالتدريج من الكائنات غير الحية إلى الكائنات الحية ، وأن هذا التدرج مستمر وغير محسوس إلى حد أنه قد يخفى علينا ما بين هاتين المجموعتين من حلقات متوسطة ، فلا ندرى إلى أيهما يمكننا إرجاع بعض الكائنات التى توجد بينهما [1]

وليس لأحد أن يقول إن النفس تنقسم بانقسام البدن . فإن فى ذلك القضاء على وحدتها . فليست وحدة البدن واتساق أجزائه سببا فى وحدة النفس ؛ بل الأمر على خلاف ذلك ، فإن النفس مبدأ وسبب لوحدتها واتساق وظائفها ، بمعنى أن طبيعتها هى التى تقتضى هذه الوحدة وهذا الاتساق .

وأخيراً يقول أرسطو : إنه ليس من الممكن أن يختص كل جزء من أجزاء النفس بحفظ جزء من أجزاء الجسم ؛ وذلك لأنه من العسير أن يتخيل المرء الجزء الذى يقوم العقل بحفظ وحدته . فإن العقل لا يستخدم آلة عضوية ، كما هى الحال فيما يتعلق بالوظائف النفسية الأخرى . وقد استشهد على استحالة

(1) Histoire des animaux, VIII, i.

التسليم برأى أفلاطون الخاص بتعدد النفوس بهذا المثال وهو : أن بعض النبات أو الحشرات إذا قسم إلى أجزاء استمرت هذه الأجزاء فى الحياة ، كما لو كانت ذوات نفوس مستقلة[١] .

ومن هذا نتتهى إلى أن النفس لديه واحدة ، وأن مظاهرها المختلفة ، كالتغذى والنمو والتوالد والإحساس والحركة والشهوة والتخيل والإدراك ، ليست إلا وظائف يتمم بعضها بعضاً . وقد تجتمع هذه الوظائف كلها فى كائن واحد ، كما هى الحال فى الإنسان . وقد يوجد بعضها دون الآخر فى بعض الكائنات ، كما هى الحال فى الحيوان والنبات . مثال ذلك أن الحس والحركة مشتركان فى الحيوان والإنسان ولا يوجدان فى النبات .

٣ — وحدة النفس فى الفلسفة الإسلامية

تبع مفكرو الإسلام أراء أرسطو فى تعريف النفس وبيان وحدتها ، وإن كانوا ، على الرغم من ذلك ، أكثر ميلا إلى مذهب أفلاطون فى تحديد طبيعتها ، أى فى القول بأنها جوهر مستقل عن البدن .

(ا) الفارابى :

ما زلنا نذكر كيف نص أبو نصر الفارابى[٢] على أن لكل جسم نفسه الخاصة به ، وعلى استحالة أن يحتوى الجسم الواحد على أكثر من نفس واحدة ، وكيف جزم بأن للنفس قوى منبثة فى جميع أنحاء البدن . وتنقسم هذه القوى لديه إلى قسمين رئيسيين أحدهما موكل بالعمل والآخر موكل بالإدراك . وينقسم الأول

(1) De Anima 411, 20.

(٢) أنظر ص ٧٦ .

منهما إلى ثلاثة أقسام فرعية ، وهى القوة النباتية والقوة الحيوانية والقوة الإنسانية. فوظيفة الأولى هى حفظ الشخص وتنميته والإبقاء على نوعه ، أى أنها تشمل التغذى والنمو والتوالد . وتنحصر وظيفة الثانية في جذب النافع الذى تقتضيه الرغبة أو الشهوة ، وفى دفع الضار الذى يستدعيه الخوف ويتولاه الغضب . وأما وظيفة الثالثة فخاصة باختيار الجميل والنافع فى هذه الحياة الدنيا ، أى أنها قوة خلقية تشرف على سلوك الإنسان .

وينقسم القسم الثانى منهما إلى قسمين فرعيين: حيوانى وإنسانى . أما الحيوانى فوظيفته الإحساس ، وأما الإنسانى فيهدف إلى تحصيل المعرفة العقلية بمعنى الحكمة .[1] ويطلق على هذا القسم الأخير اسم العقل النظرى . ويقول الفارابى إن نسبة هذه القوة إلى النفس كنسبة الصقال إلى المرآة . ومعنى ذلك أن هذه القوة ترتسم فيها المعانى من الفيض الإلهى ، كما ترتسم الأشباح فى المرايا الصقيلة إذا لم يفسد صقالها بطبع ، ولم تعرض النفس عن الجانب الأعلى بما قد يشغلها من الشهوة والغضب والحس .

ب — ابن سينا :

كذلك نهج الرئيس ابن سينا هذا النهج ، وزاد عليه أنه اتخذ وحدة النفس سبيلا إلى البرهنة على وجودها ومخالفتها فى جوهرها للبدن كما رأينا من قبل .[2] وقد فرّق بين ثلاث قوى رئيسية هى : النباتية والحيوانية والإنسانية ، وذكر أن بينها نوعاً من التدرج ، وهو ذلك التدرج الذى يعبر عنه عندما يقول : إن تلك النفوس مرتبة باعتبار العموم والخصوص . وبيان ذلك أن النفس النباتية أعم من

(١) أنظر عيون المسائل، وهى فى مجموعة الثمرة المرضية ص ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤.
(٢) أنظر من صفحة ٧٨ إلى صفحة ٨٨

الحيوانية والإنسانية ، لأنها توجد لدى هذه الكائنات الثلاثة . والنفس الحيوانية أعم من الإنسانية ، لأنها توجد لدى الإنسان والحيوان على السواء . وأما النفس الإنسانية فأكثرها خصوصاً ، لأنها قاصرة على أفراد البشر . وقد أشار إلى هذه الصلة وذلك التدرج بقوله : « . . ثم وجدنا الأجسام المركبة المتنفسة ، أعنى ذوات النفوس ، قد اشتركت وافترقت فى كلتا خاصتى تحريكها وإدراكها . أما فى التحريك فلأن كافتها قد اشتركت فى أنها تتحرك فى الكم حركة النمو ، وافترقت بأن شطراً منها يتحرك مع ذلك حركات مكانية بحسب الإرادة ، وشطراً منها لا يتحرك بها كالنبات . وبمثله الأجسام الحيوانية قد اشتركت فى أنها حساسة مدركة ضرباً من الإدراك الحسى ، ثم افترقت بأن شطراً منها مدرك بالإدراك العقلى ، وشطراً منها لا يدرك به كالحمار والفرس . ثم وجدنا قوة التحريك أعم من قوة الإدراك ، لما رأينا أن النبات صفر عنها . . . وكل واحدة منهما أعم من القوة الناطقة التى للإنسان . فحصلت لنا القوى النفسانية مترتبة بحسب اعتبار العموم والخصوص على ثلاث مراتب : أولاها تعرف بالقوة النباتية لأجل اشتراك الحيوان والنبات فيها . وثانيتها تعرف بالقوة الحيوانية . وثالثتها تعرف بالقوة النطقية . فإذن الأقسام الأولى للنفس ، بحسب اعتبار قواها ، ثلاثة . »[1]

وهذه القوى مرتبطة أشد ارتباط فيما بينها ؛ لأنها تصدر جميعها عن أصل واحد هو النفس .[2] وليس ثمة تناقض ما فى أن تكون النفس

---

(١) مبحث عن القوى النفسانية ص ٢٤ و ٢٥ .

(٢) كتاب الشفاء الجزء الأول ص ٣٦٣ : « فنقول إنه يجب أن يكون لهذه القوى رباط يجمع بينها كلها ويكون نسبته إلى هذه القوى نسبة الحس المشترك إلى الحواس : فانا نعلم أن هذه القوى يشغل بعضها بعضاً . »

جوهراً واحداً ، وتفيض منها مختلف القوى فى مختلف الأعضاء .[1] ولكن ليست هذه القوى منفصلة بحسب الواقع ، وإنما تصدر جميعها عن أصل أو منبع واحد ، ويختلف ظهورها بعضها بالنسبة إلى بعض حسب استعداد الجسم لذلك . فالنمو والتغذى والحركة تظهر فى وقت مبكر بالنسبة إلى الخيال والإدراك العقلى مثلا .

حـ — الغزالى :

لم يسلك الغزالى مسلكا يختلف كثيراً عما ذهب إليه الرئيس ابن سينا ، وإن استعان على تصويره لقوى النفس بأمثلة تذكرنا بعض الشىء بآراء أفلاطون فى الجمهورية . فإنه يقول من جهة : « مثل نفس الإنسان فى بدنه كمثل والٍ فى مدينته ومملكته . فإن البدن مملكة النفس وعالمه ، وقواه وجوارحه بمنزلة الصناع والعملة . والقوة العقلية المفكرة له كالمشير الناصح والوزير العاقل ؛ والشهوة له كعبد سوء يجلب الطعام والميرة إلى المدينة ؛ و الغضب والحمية له كصاحب شرطة . والعبد الجالب للميرة كذاب مكار مخادع خبيث يتمثل بصورة الناصح ، وتحت نصحه الشر الهائل والسم القاتل . وديدنه وعادته منازعة الوزير الناصح فى كل تدبير يدبره ، حتى لا يخلو من منازعته ومعارضته فى آرائه ساعةً . . . كذلك النفس متى استعانت بالعقل وأدبت القوة الغضبية ، وسلطتها على الشهوة ، واستعانت بأحديهما على الأخرى ، فتارة بأن تقلل من تيه الغضب وغلوائه بخلابة الشهوة واستدراجها ، وتارة بقمع الشهوة وبقهرها بتسليط

---

(١) نفس المصدر الجزء الأول ص ٣٦٤ « فيقول إنه ليس يجب إذا كانت النفس واحدة أن لا يفيض عنها فى أعضاء مختلفة قوى مختلفة . ولولا ذلك لكان خلق البدن معطلا لها . »

القوة الغضبية عليها . . . اعتدلت قواه وحسنت أخلاقه .[١] » ولكنه يقوله من جهة أخرى : « إن هذه الأفعال تتعلق بمبدأ يسمى ذلك المبدأ نفسا . فيكون قوامها ووجودها وخاصيتها بذلك المبدأ الذى هو النفس . »[٢] ومما يدل على أنه من أنصار وحدة النفس — كما كان يراها كل من الفارابى وابن سينا — أنه يقول بفكرة التدرج بين وظائف النفس : فأدناها مرتبة النفس النباتية ، وهى التى تقوم بوظيفة التغذى والنمو ، ثم تليها النفس الحيوانية ، وهى تتضمن ما فى النفس النباتية ، وتزيد عليها الحركة والإدراك . كذلك يفرق الغزالى ، مثلهما ، بين العقل والعملى والعقل النظرى فى الإنسان فمثلا يقول : « وللنفس الإنسانى قوتان : إحداهما عالمة والأخرى عاملة . والقوة العالمة تنقسم إلى القوة النظرية كالعلم بأن الله تعالى واحد والعالم حادث ، وإلى القوة العملية ، وهى التى تفيد علما يتعلق بأعمالنا ، مثل العلم بأن الظلم قبيح ولا ينبغى أن يفعل . والقوة العاملة هى التى تنبعث بإشارة القوة العلمية التى هى نظرية متعلقة بالعمل ، وتسمى العاملة عقلا عملياً . ولكن تسميتها عقلا بالاشتراك . فإنها لا إدراك لها ، وإنما لها الحركة . وكما أن القوة المحركة الحيوانية ليست إلا لطلب أو هرب فكذا القوة العاملة فى الإنسان ، إلا أن مطلبها عقلى ، وهو الخير والثواب. »[٣]

* * *

---

(١) معارج القدس ص ١٠٥ . وقد ذكر الغزالى مثالا آخر فقال : « مثل العقل مثل فارس متصيد ، وشهوته كفرسه ، وغضبه ككلبه . فمتى كان الفارس حاذقا وفرسه مروضا وكلبه مؤدبا معلما كان جديرا بالنجح . ومتى كان هو فى نفسه أخرق وكان الفرس جموحا والكلب عقورا فلا فرسه ينبعث تحته منقادا ، ولا كلبه يسترسل باشارته مطيعاً . فهو خليق بأن يعطب ، فضلا عن أن لاينال ما طلب . وإنما خرق الفارس مثل جهل الإنسان وقلة حكمته وكلال بصيرته ، وجماح الفرس مثل لغلبة شهوته . وعقر الكلب مثل لغلبة الغضب واستيلائه وغلوائه . »

(٢) نفس المصدر ص ١٨٥ .

(٣) مقاصد الفلاسفة ص ٢٧٥ وما بعدها .

وهكذا يتبين لنا أن هؤلاء الفلاسفة الثلاثة قد اتفقوا اتفاقاً تاماً فى هذه المسألة[1] على الرغم من أنهم تبعوا أرسطو فى آرائه ؛ فقد أدخلوا على هذه الآراء جميعاً تعديلا وتحويراً بعيد المدى . وبيان ذلك أنهم ، وإن قالوا بأن للنفس وظائف كثيرة ومتدرجة كالتغذى والنمو والتوالد والحس والحركة والإدراك العقلى والأفعال الوجدانية ، فقد استثنوا العقل الفعال من بين هذه الوظائف . والسبب فى ذلك أنهم يرون أن هذا العقل ليس إحدى وظائفها ، كما هى الحال فى كل من العقل الهيولانى أو المادى والعقل بالفعل والعقل بالملكة[2] ؛ بل يقولون إنه أحد العقول العشرة التى تفيض من العقل الأول أو الإله سبحانه على ما هو معروف لديهم فى نظرية الفيض ، وهى النظرية التى تفسر لديهم كيف صدرت جميع الكائنات عنه تعالى .

كذلك استخدم فلاسفة الإسلام هذه النظرية فى تفسير المعرفة الإنسانية ، فذكروا أن النفس ترقى فى سبل الإدراك من الحس إلى الخيال حتى تصل إلى مرتبة تستعد فيها لقبول المعانى التى تفيض عليها من العقل الفعال على هيئة الإشراق . ومعنى ذلك أن الإنسان لا يكتسب معارفه العقلية عن طريق التجريد ، كما يقول أرسطو وبعض شراحه ؛ بل تفيض عليه المعانى مجردة عن كل أثر مادى .

ومع ذلك ، فنستطيع القول بأنه على الرغم من هذا التحوير العميق والتعديل الجوهرى فقد استطاع هؤلاء الفلاسفة أن يؤكدوا وحدة النفس الإنسانية إلى حد كبير . ويجب علينا أن نعترف بأن نظريتهم القائلة بأن هذه النفس جوهر

---

(١) كذلك نص ابن طفيل ، من فلاسفة الأندلس ، على أن وحدة النفس هى السبب فى وحدة الجسم ، وعلى أنها تستخدم هذا الأخير كآلة لها .

(٢) سنرى معنى هذه المصطلحات فى الفصل السابع .

كامل ومستقل عن البدن تتفق أيما اتفاق مع القول بوحدتها .

٤ — وحدة النفس لدى ابن رشد

لا ريب فى أن الفيلسوف القرطبى كان أكثر فلاسفة الإسلام عناية بتقرير وحدة النفس . فإنه فسر أرسطو فى هذه المسألة تفسيراً فذا يخالف فيه ما ذهب إليه كل شراحه فى العصر القديم ولدى العرب أيضاً . وقد دعم الشارح الأكبر فكرة أرسطو ووضحها وضوحا قد لا نغلو فى وصفه، إذا قلنا إن صاحبها نفسه عجز عن القيام به . وإنما نذهب إلى هذا الرأى لأننا نجد أن ابن رشد قد طهّر مذهب الفيلسوف الإغريقى مما كان يعتوره من اضطراب فى مسألة الصلة التى توجد بين النفس والعقل الفعال . ذلك أن أرسطو كان غامضاً كل الغموض فيما يتعلق بهذه المسألة . ويبدو ذلك بوضوح فى كتابه عن النفس حيث يقول : « أما فيما يمس العقل فليس ثمة شىء بديهى بشأنه . ومع ذلك ، فإنه يبدو جيداً أنه نوع مختلف جداً من أنواع النفس ، وأنه وحده هو الذى يمكن أن يكون مفارقاً للبدن كمفارقة الخالد للشىء القابل للفساد [1] » .

وسنرى أن شراحه من الإغريق قد اختلفوا اختلافا كبيراً فى تفسير هذا النص، وذهبوا مذاهب شتى فى تعيين المراد بالعقل الفعال [Intellec agent] . ويرجع السبب فى خلافهم هذا إلى ذلك الغموض سالف الذكر . ولذا نجد أحدهم، وهو الإسكندر الأفروديسى [Alexandre d'Aphrodite] يذهب إلى أن هذا العقل هو الإله ، وأنه يحل فى الإنسان ، ويقوم مكانه بوظيفة التفكير . أما مفكرو الإسلام فقالوا ، كما ذكرنا ، إنه هو الملك الأخير الذى يدبر حركة أقرب الأفلاك إلينا ، ويعنون به فلك القمر .

(1) Aristote, De Anima, II, 2, 413.

وقد وهم كثير من مؤرخى الفلسفة المسيحية ومن المستشرقين أيضا عندما نسبوا إلى فيلسوف قرطبة آراء كان أشد الناس خروجا عليها وإنكارا لها : فقالوا إنه من أنصار نظرية الفيض ، وإنه لم يفعل سوى أن سار على آثار أبى نصر والرئيس ابن سينا وأبى حامد الغزالى ، وإنه يرى مثلهم أن العقل الفعال ليس إحدى وظائف النفس ، بل هو ذات خارجة عنها . ومما يدعو إلى العجب أنهم نسبوا إليه ذلك مع أن أحد كتبه ، وهو تهافت التهافت ، ملىء بالنصوص التى يهاجم فيها ابن رشد تلك النظرية .

وقد غابت عن هؤلاء حقيقة ناصعة ، لم يفطنوا إليها بسبب فكرة سابقة وهمية ، وتلك الحقيقة هى أن أبا الوليد استطاع أن يبرز فكرة وحدة النفس الإنسانية ، وأن يدعمها خير تدعيم عندما بين أن لهذه النفس وظائف عديدة تبدأ من التغذى والنمو والحس والحركة ، وتنتهى بالاستعداد لقبول المعانى بعد تجريدها من كل طابع حسى . وقد سمى الوظيفتين الأخيرتين بالعقل الهيولانى والعقل الفعال فالأول هو الذى يقبلها والثانى هو الذى يجردها . كذلك نص هذا الفيلسوف على أن هناك تدرجاً طبيعياً بين مختلف هذه الوظائف ، وعبر عن هذا التدرج بقوله : إن بينها اتصالا من جهة الوجود والعلم . أما من جهة الوجود فذلك لأن كل وظيفة منها تعد شرطاً أو أساساً ماديا للوظيفة التى تليها ، كما تعد فى الوقت نفسه كمالا وصورة للوظيفة التى هى أدنى مرتبة منها . مثال ذلك أن الحس يعد شرطاً فى الإدراك العقلى ومادة أولية له . لكنه يعد أيضاً كمالا وصورة للوظائف الدنيا كالتغذى والنمو . أما من جهة العلم فلأنه لا خيال دون حس ، ولا تفكير دون خيال ، بمعنى أن الحس والخيال شرطان ضروريان فى الإدراك العقلى بمعنى الكلمة . ونجد هذا الرأى مفصلا لديه فى كتاب مشهور يسمى « كتاب الفحص هل يمكن للعقل الذى هو فينا ، وهو

العقل المسمى بالعقل الهيولانى ، أن يعقل الصور المفارقة بآخره أو لا يمكن ذلك ؟ وهو المطلوب الذى كان وعدنا أرسطو بالفحص عنه فى كتاب النفس » .

ويمكننا تلخيص فكرة هذا الكتاب على النحو الآتى : وهو أن أبا الوليد كان يرى أن العقل الهيولانى والعقل الفعال ليسا فى حقيقة الأمر إلا شيئاً واحداً ويعنى به النفس الإنسانية . فإذا كانت هذه الأخيرة مستعدة للمعرفة سميت عقلا هيولانياً أو ماديا ، أى أنها تشبه لوحة ملساء يمكن أن تنقش عليها معانى الأشياء . وإذا أدركت ذاتها ، أى إذا علمت أنها ذات مدركة سميت عقلا فعالا ، وتسمى هذه المرحلة لديه مرحلة اتصال العقل الهيولانى بالعقل الفعال . وسنرى فيما بعد أن هذا الاتصال ليس اتصالا صوفياً ، كما ذهب إلى ذلك الفارابى وابن سينا والغزالى وغيرهم من الفلاسفة ؛ ولكنه اتصال من نوع آخر ، أى نوع خاص من الإدراك العقلى تستطيع به النفس أن تدرك ذاتها وتعلم أنها جوهر مستقل . وهذا هو ما يمكن أن نطلق عليه اسم الحدس العقلى [Intuition intellectuelle]

ونجد لديه هذه الفكرة أيضا فى كتاب آخر هو « تلخيص كتاب النفس لأرسطو » . وفيه يبين ابن رشد أن النفس جوهر مفارق أى مستقل عن البدن ، وأن لها وظائف متعددة نشأت الغالبية الكبرى منها بسبب اتصالها بالجسم . ومن هذه الوظائف العقل الهيولانى والعقل الفعال ، وهما فى الحقيقة شىء واحد هو النفس . وإنما سميت هذه عقلا هيولانيا لأنها تشبه المادة من جهة قبولها لمختلف الصور . ولكن ليس معنى ذلك أنها مادية حقيقة . أما إذا استطاعت أن تجرد المعانى من الأشياء ، وأن تعقل ذاتها . سميت عقلا فعالا . وفى ذلك يقول أبو الوليد[1]: « إذن تبين أنه يوجد فى النفس منا فعلان أحدهما فعل المعقولات

---

(١) تلخيص كتاب النفس : fol 144, V. C - 2. ويوجد هذا الكتاب بدار الكتب الأهلية بباريس .

والآخر قبوله . فهو من جهة فعله للمعقولات يسمى فعّالا ، ومن جهة قبوله إياها يسمى منفعلا ، وهو فى نفسه شىء واحد . » فهذا إذن نص صريح لا يقبل الشك أو النقد ، وهو رد قاطع على هؤلاء الذين شوهوا مذهب هذا الفيلسوف حين اكتفوا بدراسة سابقيه ، فجزموا أنه لا بد أن يكون مثلهم . وها هو ذا نص آخر يعضد الأول . فإن الشارح الأكبر يقول فى حديثه عن العقل الهيولانى : « وهذا العقل هو بعينه العقل الفعال الذى سيظهر وجوده بعد . »(١) وها هو ذا نص ثالث يعضد النصين السابقين ، إذا كنا حقيقة فى حاجة إلى نصوص أخرى بعد أن رأيناه يرفض نظرية الفيض جملة : « إن النفس هى العقل الفعّال لأنها تستطيع تجريد المعانى حسب إرادتها . »(٢)

من هذا كله يتبين لنا أن فيلسوف قرطبة استطاع تقرير وحدة النفس على نحو لم يهتد إليه أرسطو نفسه ولا شراحه . وذلك لأنه كان أكثر وضوحا من أرسطو عندما قرر دون لبس أن النفس الإنسانية جوهر روحى قائم بذاته ، وأن وظائفها المختلفة لم تنشأ إلا بسبب اتصالها بالجسد ؛ وذلك باستثناء العقل الفعّال فهو ليس فى حاجة إلى البدن ، وليست هذه الوظائف المتدرجة إلا صوراً وكالا للجسم . ومعنى ذلك أن جوهرها عقل محض إذا حل فى المادة اضطر إلى استخدام عدد كبير من الوظائف حتى يستطيع السمو إلى أرقى مراتب الإدراك ، فيهتدى آخر الأمر إلى إدراك حقيقته ، أى إلى معرفة أنه نشاط عقلى [activité intellectuelle]

* * *

ومن ثم فإننا نستطيع الآن أن نكوّن لأنفسنا فكرة واضحة عن مدى تجنى

(١) نفس المصدر : 144 V. C. 2.

(٢) نفس المصدر : 146 V. C. 2.

مؤرخى الفلسفة من الأوروبيين — ومن تبعهم من أقرانهم فى الشرق — على أبى الوليد بن رشد عندما نسبوا إليه آراء لم يقل بها قط ، وحين وصفوه بأنه إمام المارقين وباعث موجة الإلحاد التى غمرت أوروبا فى القرون الوسطى . ونعتقد من جانبنا أنه من الممكن إرجاع هذه الأسطورة التى حاكها أولئك المؤرخون حول اسم هذا الفيلسوف إلى عاملين : أما أحدهما فينحصر فى أن بعض نظريات مفكرى الإسلام التى نقلت إلى أوروبا من مبدأ القرن الحادى عشر الميلادى بهرت جمعاً من الغربيين فجعلوها دعامة بنوا عليها آراءهم التى أرادوا التحرر بها من سلطان الكنسية القاهر . فلما أرادوا أن يخلعوا على آرائهم طابعاً فلسفياً بحثوا فلم يجدوا اسماً يفوق اسم الشارح الأكبر شهرة وذيوعا ، فادعوا أنهم أنصاره وأتباعه . وأما العامل الآخر فبيانه أن جماعة من المثقفين فى ذلك الحين استطاعوا الوقوف على كثير من الآراء الحقيقية لفلاسفة الإسلام . وكان هؤلاء هم جماعة من الدومينيكان رحلوا إلى شمال أفريقيا ، وتعلموا العربية ، وقرأوا كتب الحديث والمتكلمين والفلاسفة ، ونقلوا كثيراً مما كانت تحتوى عليه نقلا صحيحا أو عن طريق الاقتباس .[1] وكان أشهر هؤلاء رجلا يدعى « ريموند مارتان » . ومن الثابت المقرر أن « توماس الأكوينى » اطلع على فلسفة ابن رشد خاصة عن طريق « ريموند » . فقد كانا ينتسبان معاً إلى طائفة الدومينيكان سالفة الذكر[2]

وربما كان هذا العامل الثانى أبعد أثراً فى تشويه آراء الفيلسوف القرطبى ومسخها . فإن « توماس الأكوينى » لم يقنع بأن أخذ عنه كل ما استطاع وعيه

---

(١) ارجع فى هذه المسألة إلى الرسالة القيمة التى كتبها العلامة أسين بالاسيوس (Aeiu y Palacios : El averroismo Teoligico de Santo Tomas d'Aquino, Zaragoza, 1904.)

(٢) أنظر هذا الموضوع بالتفصيل فى كتابنا : « الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد » .

وفهمه ؛ بل نسب إليه فى الوقت نفسه جميع بدع عصره . فمن ذلك أنه يعزو إليه ، فى مسألة وحدة النفس التى تشغلنا الآن ، نظرية مفتراة فى جميع تفاصيلها فيقول : إن الشارح الأكبر يفرق بين أمور ثلاثة هى : النفس والعقل الهيولانى والعقل الفعال ، ويذكر أن العقل الهيولانى ذات مفارقة للنفوس الإنسانية ومشتركة بينها جميعها ، وتستطيع الاتصال بذات عقلية أخرى هى العقل الفعال . ولا ريب فى أنه ليس ثمة ما يفوق هذا التشويه قبحاً ، ولا هذه الرغبة فى التدليس شناعة . فقد رأينا منذ قليل أن أبا الوليد ينص صراحة فى أكثر من موضع واحد على أن العقل الهيولانى والعقل الفعال ليسا فى واقع الأمر ذاتين مختلفتين ؛ بل هما شىء واحد بعينه . فهما مظهران لذات واحدة هى النفس، التى إذا اتصلت بالجسم، استعدت لمعرفة جميع الأشياء الحسية ، وحينئذ تسمى عقلا هيولانياً أو عقلا منفعلا ، فإذا أتيح لها نصيب كبير من المعرفة أدركت ذاتها ، وحينئذ تسمى عقلا فعالا .

ومما يدل على أن هذا التشويه والتدليس لم يكونا عن سوء فهم فحسب ؛ أن « توما الأكوينى » ادعى لنفسه آراء ابن رشد الحقيقية . وفيما عدا ذلك فلم تكن هذه هى المرة الوحيدة التى يسلك فيها « توماس الأكوينى » هذا المسلك الغريب . فقد حرف آراء خصمه فى مسائل أخرى كمسألة علم الله للجزئيات . ذلك أنه أخذ عنه طريقته فى حل المشكلة التى فرقت بين علماء المسلمين والتى حفزت الغزالى إلى تكفير أبى نصر الفارابى وابن سينا ، ثم أدعاها لنفسه ، ونسب إليه الرأى القائل بأن الله لا يدرك الجزئيات . وتفصيل الأمر هنا على نحو ما هو أن الفارابى وابن سينا ذهبا إلى أن الله لا يدرك الجزئيات ، أى الأمور المتغيرة الحادثة ، لأن علمه بها يستدعى أن يكون متغيراً مثلها . وهذا محال عليه سبحانه . ثم قامت مناقشات عنيفة بين الفلاسفة وبين المتكلمين.

ومعهم الغزالى حول هذا الموضوع . وقد نبه ابن رشد إلى أن هذه مشكلة غير حقيقية ، لأنه ينبغى التفرقة بين علم الله وعلم الإنسان ، إذ العلم الأول سبب فى وجود الكائنات ، على حين أن علم الإنسان مسبب عنها . ومن ثم فليس هناك وجه للمقارنة بين أمرين متضادين ، أى بين عالم الغيب وعالم الشهادة .(١)

وسنرى بعد قليل كيف كان رأى « توماس الأكوينى » مضطرباً فى مسألة وحدة النفس على الرغم من اطلاعه على آراء أبى الوليد . ونشير هنا إلى أنه كان يتبع خطوات هذا الأخير . فإذا تصدى للرد على ملحدى الغرب والمارقين فيه نسى آراء الشارح الأكبر جملة ، وعاد إلى رأى أرسطو فى تقريره لوحدة النفس على ما فيه من نقص وغموض . لقد كانت معرفته لآراء الفيلسوف القرطبى سبباً فى خروجه على تعاليم أستاذه ألبرت الأكبر . وعلى الرغم من ذلك، فإنه لم ينصفه ، ولم يعترف بكل ما أخذه عنه ، بل ذهب يوجه إليه أعنف النقد ، ويرميه بالزيغ ، ويسفه تلك الآراء المزعومة التى افتراها عليه ، أو التى كان يعلم أنها مفتراة ، فآثر تفنيدها على اعتبار أنها تنسب إليه حقيقة ، حتى يظهر فى أعين بنى ملته بمظهر الأصيل المبتكر .

ولن نقف طويلا أمام هذه الدعوى نبين بطلانها وفسادها . فقد كفاه ابن رشد هذ العناء حين قرر وحدة النفس على نحو لا لبس فيه فى تلخيص كتاب النفس ، وفى كتاب الفحص عن اتصال العقل الهيولانى بالعقل الفعال .

٥ — وحدة النفس لدى توماس الأكوينى

لا نجد حرجا كبيرا إذا قلنا بأن هذا المفكر جمع بين أمرين كلاهما شر ، فنحن نعلم من جهة أنه شوه آراء الشارح الأكبر ، وأنه عجز ، من جهة أخرى ،

(١) أنظر كتابنا « الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد »

عن تكوين رأى متجانس عن هذه المسألة . وما كان ينبغى له أن يضطرب على هذا النحو بعد وقوفه على فلسفة ابن رشد . ولذلك فإنا لنميل إلى تقرير هذه الحقيقة ، وهو أنه كان يرى فى مسألة وحدة النفس رأيين متناقضين . وهذا هو سبب الاضطراب الذى أشرنا إليه من قبل .

أ — الرأى الأول :

لا يكاد يختلف هذا الرأى عن تلك الفكرة الواضحة التى سبق أن رأيناها منذ قليل لدى الفيلسوف القرطبى . ولا نظن بحال ما أن هذه الفكرة قد خفيت على « توماس الأكوينى » ، وإلا فكيف يمكننا تفسير هذه الظاهرة الغريبة ، وهى أنه يتبع هذا الفيلسوف خطوة بخطوة . فهو يبدأ مثله تماما بالاعتماد على إحدى نظريات أرسطو ، ونعنى بها تلك النظرية الخاصة بإمكان تعاقب عدة صور على مادة أو موضوع واحد . وهكذا اتخذ الفيلسوف المسيحى هذه النظرية بعينها وسيلة إلى تقرير أن النفس واحدة برغم تعدد وظائفها ، وإلى القول بأن هناك نوعا من التدرج غير الملموس بين هذه الوظائف أو القوى بحيث تكون كل منها كالا وصورة للتى تسبقها ، وبحيث تكون النفس العاقلة آخرها فى الظهور . وقد قال « توماس الأكوينى » يعبر عن هذا الرأى : إن النفس الغذائية أساس للنفس الحسية ، وهذه الأخيرة أساس للنفس الخيالية، وهذه الأخيرة أساس للنفس العاقلة . كذلك أشار فى موضع آخر إلى أن النفس العاقلة تحتوى على النفس الحسية بالقوة ، وذلك لأن لها جميع صفات هذه النفس وزيادة . ومع ذلك ، فإن هذه الصفات لا توجد فى النفس العاقلة على نحو يدعونا إلى التميز فيها بين نفسين مختلفتين [1] .

---

(١) أنظر De spirit creat. q.5, art 3 ad Respondeo
وارجع أيضاً إلى كتاب العلامة جلسون . Le thomisme p. 270—271

ثم تدرج من هذه الفكرة المبدئية إلى القول بأنه ليس للإنسان فى الحقيقة إلا صورة جوهرية واحدة — [Forme substantielle] وليست هذه الصورة شيئاً آخر سوى العقل. فإذا ذكرنا أنه كان يعرّف النفس فيما مضى بأنها صورة للبدن تبين لنا بوضوح أنه لا يفرق بينها وبين العقل . وقد نص على أن هذه النفس تكفى وحدها فى تحديد الجوهر الحقيقى للإنسان ، وأنها هى السبب الذى من أجله وجد البدن ، وهى التى تخلع عليه ، فى نفس الوقت، الحياة والحس والإدراك (١) .

تلك هى اللغة التى يستخدمها « توماس الأكوينى » فى عرض هذا الرأى الأول . وليست هذه اللغة غريبة الجرس على مسامعنا ؛ بل لقد يخيل للمرء أنه يسمع ابن رشد لا أرسطو ، ومعنى ذلك أن « توماس » يبتعد هنا عن الفلسفة الأرسطاطاليسية الحقيقية لكى يقترب من آراء فيلسوف قرطبـــة على أكثر مايستطيع . فليس العقل حينئذ نوعا آخر من النفس ، وإنما هو جوهرها وحقيقتها والسبب فى وجود البدن . ومن البديهى أننا لسنا فى حاجة إلى القول بأن ذلك المفكر المسيحى لم يقع على هذا الرأى عفواً ؛ إذ لو لم يعثر عليه عند ابن رشد لسلك مسلكا آخر . غير أنه وجده عند ابن رشد فاختاره لنفسه ، وجعل ينقض به آراء أستاذه « ألبرت الأكبر » . وهذا الأخير من أشياع نظرية الفيض ، ومن القائلين بوجود عقل فعال خارج النفوس الإنسانية . فهل كان للتلميذ أن يخرج على تعاليم أستاذه ، تلك التعاليم التى تمت بأكثر من صلة إلى آراء الفارابى وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الإسلام الذين كان توماس يعرف عنهم وعن آرائهم شيئاً كثيراً — نقول هل كان له أن يفعل كذلك ما لم يكن قد اهتدى إلى مصادر جديدة ، وهى فلسفة ابن رشد ؟

---

(١) انظر : Qu, disp, Du Anima.q, 1 art 9

ومن الواجب أن نقول إن هذا الرأى أو التفسير لا يتفق مع تعريف النفس لدى أرسطو . فإن تعريفها بأنها صورة للبدن لا يبين لنا بوضوح كيف تظل واحدة وكيف تتعدد وظائفها . وقد فطن ابن رشد إلى ذلك ونبه عليه ، فقال إن تعريف أرسطو ليس كافيا فى بيان طبيعة النفس ؛ بل لا يستعان به إلا على اعتبار أنه وسيلة ممهدة إلى معرفة حقيقة جوهرها . فالنفس ليست صورة فحسب ؛ بل هى قبل كل شىء ذات غير جسمية تتصف بصفات عديدة.[1] ومن الواضح أن تعريفها بأنها جوهر كامل لا يدخل الجسم فى ماهيته أكثر ملاءمة للفكرة القائلة بوحدتها كذات ، وبتعدد وظائفها فى آن واحد .

كذلك فطن « توماس الأكوينى » ، بسبب اطلاعه على آراء أبى الوليد ، إلى قصور تعريف أرسطو . ولذا نجده — وهو أشد « المدرسيين » غيرة على الفلسفة الأرسطوطاليسية — يصف النفس، فى هذه الحال ، بأنها صورة جوهرية ، أى صورة وجوهر فى الوقت نفسه . ومعنى ذلك أنه ينسى تعريفه السابق لها جملة ، وهو التعريف القائل بأنها صورة لجسم طبيعى ، وأن اللحم يدخل فى ماهيتها . وليس المرء فى حاجة إلى تلمس الأسباب التى دعته إلى هذا النسيان أو التناسى ، وإلى سلوك مسلك أقرب إلى الفلسفة الأفلاطونية منه إلى فلسفة أرسطو . فإن تعريف أرسطو يضطره لا شك إلى الاعتراف بأن العقل شىء آخر غير النفس . وهل يمكن الخلاص من هذا الرأى إلا بالقول بأن نفس الإنسان صورة جوهرية ، أو عقل محض يحتوى على كل من النفسين الحسية والغذائية ؟[2]

هذا هو مجمل الرأى الأول لتوماس الأكوينى فى وحدة النفس . ويتبين

---

(١) ارجع إلى صفحة ١١٤

(٢) أنظر كتابه المسمى الخلاصة اللاهوتية: Summa theologica, 1 q 75 art IV

لنا من هذا العرض السريع أنه كان أحد هؤلاء الأفراد القلائل الذين فهموا فلسفة ابن رشد وشروحه لأرسطو على حقيقتها . فإن ذلك الفيلسوف المسلم سوّى بين النفس الإنسانية والعقل حين قال إن كلا منهما لا ينقسم بانقسام البدن .[1] فهذا نص جديد إلى جانب تلك النصوص العديدة التى يصرح فيها بجلاء أنّ النفس جوهر عاقل مستقل بذاته .

وحينئذ يجوز لنا الحكم على النقد الذى وجهه إليه توماس الأكوينى بأنه لم يكن جديرا بأن يسمى نقدا ؛ بل إن هذا النقد يتسم بالهوى والتحامل . ذلك أنه لا يحق لأحد أن يوجه مثل هذا النقد إلى رجل يقول : إن النفس سبب ومبدأ لوجود البدن، وأنها إذا اتحدت به أصبحت عقلا هيولانيا ، أى استعدت لإدراك الأشياء الحسية ، وعقلا فعالا لأنها تنتزع هذه المعانى وتجردها ، وتستطيع فى نهاية الأمر أن تدرك أنها ذات كاملة مستقلة عن البدن . وحينئذ لا تمكن التفرقة بين العقل الهيولانى والعقل الفعال . ولاشك فى أن هذه الفكرة تختلف تماما عن فكرة اتصال العقل الأول بالثانى لدى المتصوفين من الفلاسفة وغيرهم ممن يرون اتصال الإنسان بذات خارجة عنه . وسنرى الفروق واضحة بين هذا الفيلسوف وبين الفارابى وابن سينا والغزالى حين نعرض لبيان مراتب الوظائف العقلية لدى الإنسان ، وحين نرى أنه يختلف عنهم فى شرح مراتب المعرفة الإنسانية .

ب — الرأى الثانى :

لم يكن الرأى السابق يعبر حقيقة عن اتجاه فلسفة محدد لدى « توماس الأكوينى » ؛ لأنه لم يعمد إلى هذا الرأى ، ولم يسلك مسلك ابن رشد إلا

(1) De beatitudine animae fol. 23 v - c 2

ليستخدمه ، كما رأينا ، فى الخروج من بعض المآزق التى أدى إليها تعريف أرسطو للنفس . ومعنى ذلك بعبارة أدق أن هذا الرأى الأول كان وليد الحاجة فحسب ، وأنه كان لايعبر عن فكرة عميقة أو اتجاه دائم لديه . وإنما لجأ إليه وقت الحاجة ، وبخاصة حينما تصدى لإثبات خلود النفس . حتى إذا قضى منه حاجته انفض عنه ونسيه جملة ، وركن من جديد إلى رأى آخر يناقضه تماماً .

وإنما اضطر إلى العدول عن الرأى الأول لأنه لا يغنى عنه شيئاً فى الرد على بعض الملحدين من أهل ملته الذين زعموا أنهم أتباع ابن رشد وحاملى لواء فلسفته فى الغرب . أما ملخص قصة هؤلاء فهو أن جماعة من الباريسيين أخذوا نظرية النفس الكلية عن أبى نصر الفارابى وطبقوها على العقل أيضاً . فقالوا إن جميع أفراد البشر لا يشتركون فى نفس واحدة فحسب ، بل لهم عقل واحد . ثم بحثوا عن فيلسوف مسلم نابه الذكر ، لكى ينسبوا إليه هذا الرأى الغريب ، وحتى يدعموا حجتهم باسمه ، فلم يجدوا من هو أبعد ذكراً وأنبه شأناً من فيلسوف قرطبة ، الذى كان يعد حجة القرون الوسطى فى فهم فلسفة أرسطو وتفسيرها .

فلما أراد « توماس الأكوينى » الرد على هؤلاء التلاميذ الأدعياء جمع بينهم وبين الشارح الأكبر فى سلك واحد ، فوصفه كما وصفهم بالزيغ ، وجعل هذا الفيلسوف العربى أمام الملحدين . وقد رأينا كيف كان يعلم رأى أبى الوليد فى هذه المسألة تمام العلم . ومع ذلك ، فإنه لم يجد غضاضة فى تشويه هذا الرأى ومسخه ، حتى يقنع الملحدين فى أمته بخطأهم ، وحتى يتمكن من القضاء على تلك البدعة القائلة باشتراك البشر فى نفس واحدة وعقل واحد ، وهى تلك البدعة التى بهرت عقول بعض المفكرين الخارجين على رجال الكهنوت فى الغرب فى أواخر القرن الثانى عشر ، وطيلة القرن الثالث عشر .

وعندئذ ما كان له إلا أن يرجع عن رأيه الأول ليتمسك بحرفية تعريف أرسطو للنفس فيقول : ليس العقل حقيقة الإنسان وجوهره . وكيف يكون الأمر كذلك إذا لم يكن هذا العقل سوى إحدى وظائف النفس أو قواها ؟ إن النفس صورة للجسم ، وهى تتحد به اتحاداً جوهرياً . فليست إذن بذات مستقلة حتى يمكن القول بأنها عقل محض . وهكذا لم يعد العقل ، حسب هذا الرأى الجديد ، الجوهر الحقيقى للنفس، ولم تعد النفس العاقلة تتضمن، أو تحتوى على كل من النفسين : الحسية والغذائية ، كما كان يقول « توماس الأكوينى» منذ قليل .

وليس لنا أن نلح فى بيان اضطراب هذا المفكر ونسيانه لبعض آرائه الأخرى ولكننا نعجب له فى الواقع كيف استطاع ، دون عسر، أن يهدم بيديه رأياً أحكم عرضه وتفصيله ، عند ما ذكر أكثر من مرة أنه يجب على المرء ألا يفرق بحال مابين النفس والعقل الفعال . ومع ذلك فقد كان هذا هو مسلكه . فينبغى لنا حينئذ أن ندع العجب جانباً ، لكى نبحث عن الأساس الجديد الذى بنى عليه هذا الرأى . وليس هذا الأساس الجديد سوى ما رأيناه من قبل من اضطراب أرسطو فى تقرير وحدة النفس . فقد قال « توماس الأكوينى » : ليست النفس العاقلة بالصورة الجوهرية فى الإنسان ، ولكنها جزء من النفس التى هى صورة للبدن .[1] كذلك ذكر فى كتابه المسمى « وحدة العقل ضد أتباع ابن رشد من الباريسيين» ما يأتى : « وحينئذ يتضح لنا دون شك — حسب ما قضى به أرسطو فى مسألة العقل المنفعل — أن هذا العقل جزء من النفس التى هى صورة للبدن . »[2] وإذا قلنا إنه جزء منها فإنه أشد خصوصاً منها ، فلا يمكن

(1) De Unitate intellectu, P. 41 :

(2) Manifestissime igitur apparet absque omni dubitationae ex verbis Aristotelis hanc fuisse ejus sentitiam de intellectu possibili quod intellectus sit aiquid animae qui est actus corporis

تبعاً لذلك أن يتحد معها تمام الاتحاد . وقد ظن « توماس » أن تلك هى خير وسيلة إلى هدم آراء الباريسيين الملحدين ؛ لأننا إذا قلنا إن العقل أحد أجزاء النفس فليس من المعقول أن يكون واحداً مشتركا بين جميع البشر ؛ إذ لكل فرد منهم نفس خاصة به ، ومن المستحيل أيضاً أن يكون ذاتاً خارجة عن هذه النفوس . وهكذا اعتقد أن تعريف أرسطو للنفس ينقذه من الوقوع فى تلك البدعة . ونسى أن هذا التعريف يفضى بالمرء إما إلى إنكار خلود النفس وإما إلى القول بأن النفوس الجزئية ، إذا فارقت أبدانها ، لم يعد هناك مايدعو إلى تفرقها بعد زوال المواد التى كانت سبباً فى اختلافها .

ولذلك فإننا نميل إلى القول بأنه لم يكوّن لنفسه رأياً فاصلا عن طبيعة النفس ، وأنه كان مضطربا يتردد — على غير هدى — بين آراء أرسطو وبين آراء ابن سينا . فهو يلجأ إلى آراء الأول من جهة لكى يثبت أن العقل جزء من النفس ، وهو يفزع إلى الثانى لكى يبرهن بآرائه على خلود النفوس الجزئية . وفى أحيان أخرى لم يكن له بد من اتباع الآراء الحقيقية لابن رشد ؛ فنص على أن النفس ليست مجرد صورة للبدن ، كما كان يقول أرسطو ؛ وإنما هى صورة من جنس خاص ، بمعنى أنها مستقلة عن الجسم الذى تتصل به . وقد اضطر إلى الجنوح إلى هذا الرأى لسبب آخر غير الذى ذكرناه من قبل ، وهو أنه رأى أنه من التناقض القول بأن النفس ، وهى صورة للبدن ، تستطيع أن تقوم ببعض الوظائف التى لا تستعين على أدائها ببعض أجزاء الجسم الذى هى كمال له . وهكذا نجده يقول : « إنه من الواجب أن يستثنى المرء حالة خاصة ، وهى تلك الصورة التى تعد مبدأ لوجود مادتها . » [1] ويريد بذلك النفس التى هى السبب فى وجود الجسم والحياة

(1) Ibid, Page 44

والحس والإدراك العقلي . ولكنه كان أكثر وضوحا من ذلك أيضا حينما قال :
إن الصورة التي تؤدي أفعالها بإحدى ملكاتها أو قواها ، دون أن تستعين على أدائها بالمادة ، لهي صورة ذات وجود خاص بها . فليست النفس كباقي الصور ؛ بل هي صورة قائمة بذاتها ، ومستقلة نسبيا عن الجسم .

غير أنه عجز ، مع ذلك ، عن الجمع بين مذهب أرسطو وابن سينا على النحو الذي سبقه إليه ابن رشد . ولذلك لم يستطع أن يكوّن لنفسه نظرية متجانسة عن طبيعة النفس وعن وحدتها . وكان ينبغي له بعد هذا كله أن يقف موقفاً نزيهاً من فيلسوف قرطبة ؛ فيسلك مسلكا آخر غير الذي سلكه في الرد على تلاميذه الأدعياء . ولربما كان أجدى له وأحرى به أن يستعين على ذلك بآراء هذا الفيلسوف . فإنه يقول — في كتاب الفحص عن اتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعال — بخلود هذين العقلين ؛ بينما يزعم أنصار وحدة العقل من اللاتينيين أن العقل الهيولاني عقل فان . والحقيقة أن هؤلاء الذين تصدى « توماس الأكويني » للرد عليهم لم يكونوا سوى تلاميذ أرسطو نفسه وأبي نصر الفارابي .

ومما يثير العجب ما نراه من خلط الأكويني ، عندما ينسب إلى ابن رشد آراء مفتراة ، ثم يعتمد في نقدها على بعض أقوال ابن سينا والغزالي . وكأنه يجهل أن أبا الوليد هداه إلى رأيه الأول الذي يسوي فيه النفس والعقل الفعال ، وهو الذي لا يتفق كما نعلم بحال ما مع فلسفة هؤلاء الذين يحتج بأقوالهم .

٥ * *

ويمكننا إجمال موقف « توماس الأكويني » حيال وحدة النفس الإنسانية على النحو الآتي : لقد أدى به اضطرابه في تعريف النفس وفي التردد بين وجهتين مختلفتين من النظر إلى تكوين رأيين متناقضين عن طبيعتها ووحدتها على الرغم من تعدد وظائفها . والواقع أنه لم ينتفع كثيراً بما اقتبسه من الفلاسفة المسلمين ، ولم يفعل سوى أن ارتضى مذهب أرسطو في هذه المسألة على ما فيه من غموض . فقد رأى « أن النفس الإنسانية تعجز عن إدراك ذاتها إدراكاً تاماً ، لأنها صورة للبدن كما ينص على ذلك تعريفها . غير أن هذا لا يحول دون أن يكون أحد أجزائها ، وهو العقل ، قادراً على إدراك ذاته . » أفليس معنى هذا أن العقل نوع آخر من النفس . إنه يجب علينا أن نعترف بأن « توماس الأكويني » ظل أميناً على الفلسفة المشائية ، ومع ذلك ، فقد كان ثمن هذه الأمانة باهظاً ، لأنها تكاد تهدم وحدة النفس بدلا من أن تقررها . كذلك يجب القول بأنه أبعد ما يكون عن اللحاق بأبي الوليد . فإن هذا الأخير استطاع التخلص من جميع الصعوبات التي أثارها غموض أرسطو في هذا الصدد . حقاً إنه حمّل مذهب أرسطو أكثر مما يحتمل، عندما قال بأن النفس هي السبب الحقيقي في وجود البدن والحياة والإحساس والإدراك ، وأنها ذات وصورة في آن واحد . وليس يخفى أنه لم يتردد في استعارة بعض آراء سينا في النفس ، حتى يكوّن نظرية جديدة تخلو من الغموض والتناقض .

الفصل الخامس

الصلة بين النفس والبدن

١ — تمهيد

لقد كان لفلاسفة الإسلام أن يختاروا أحد مذهبين : فإما أن يقولوا مع أرسطو إن إتصال النفس بالبدن اتصال جوهرى ، كاتصال الصورة بالمادة أى،غير عرضى ، وإما أن يجنحوا إلى رأى أفلاطون الذى يصوّر وجود النفس فى الجسم بوجود الربان فى السفينة . ولم يكن مسلك هؤلاء الفلاسفة واحداً فى الاختيار . فإن أبا نصر الفارابى حاول الجمع بين رأى الحكيمين. أما الرئيس أبو على الحسين وأبو حامد فلم يترددا فى اختيار مذهب أفلاطون مع تعديله وتحويره بعض الشىء ، حتى يكون على وفاق مع آرائهما الدينية . وقد عنى كلاهما بالبرهنة على حدوث النفس وقت حدوث البدن ، وعلى أن اتصالها به اتصال عرضى لا يحول دون عودتها إلى عالم الروح الذى فاضت منه .

وقد تبع ابن رشد آثارهما إلى حد كبير ، وإن أنكر فيضان النفس من آخر العقول السماوية ، ونص على أن اتصال النفس بالبدن ليس أمراً عرضياً ؛ بل هو لغاية أو عناية إلهية . ومع ذلك ، فقد نسبت إليه مختلف البدع . وقد حاول بعض مفكرى المسيحية فى القرون الوسطى أن ينهجوا نهج ابن سينا. ومن هؤلاء « توماس الأكوينى » . بيد أن هذا الأخير لم يستطع البت برأى قاطع فى هذه المسألة . فكان يستخدم كلا من آراء أرسطو وآراء فلاسفة الإسلام حسبما يتفق مع طبيعة المشاكل التى كان يعالجها . ومهما يكن من تردده واضطرابه فإنه كان أكثر ميلا إلى آراء أرسطو .

٢ — آراء أرسطو

لم يكن تعريف النفس لدى هذا الفيلسوف ليترك سبيلا إلى الشك فى طبيعة الصلة التى تربطها بالبدن . ولقد كان رأيه فى هذا الأمر صريحا حين قال : « وهذا هو السبب فى أنه ليس ثمة ما يدعو إلى البحث عم إذا كانت النفس والبدن شيئا واحدا ، كما أننا لا نبحث عن ذلك فيما يتعلق بالشمع والأثر الذى ينطبع فيه . »(١) إذ ليس من الممكن التفرقة بين هذين الأمرين المتكاملين فى كلتا الحالتين أو المثالين .

ومن الأكيد أن السبب الذى دعاه إلى القول بأن النفس صورة للجسم لا تنفك عنه وتكوّن معه جوهرا واحدا أنه كان يريد الرد على الأساطير الأفلاطونية التى تنص على أن النفس كانت توجد فى عالم علوى قبل أن تهبط إلى هذه الحياة الدنيا وتحل فى أحد الأجسام . فأرسطو لا يرى إذن أن النفس جوهر مستقل ، أو أنها تشبه النوتى الذى يدبر أمر سفينته : بل لا يتصور وجودها منفصلة عن الجسد بحال ما .

وقد كان لرأى هذا الفيلسوف فى الصلة بين النفس والجسم أثر كبير فى توجيهه إلى دراسة الوظائف النفسية دراسة تكاد تكون علمية . فإنه عنى عناية كبرى بدراسة الإحساسات المختلفة وكيفية حدوثها بسبب وجود بعض المؤثرات الخارجية ، كما بذل قسطا كبيرا من جهده فى بيان طبيعة كل حس من الإحساسات الخمسة ؛ وهى السمع والبصر والشم والذوق واللمس . كذلك نجده قد عرض لدراسة ما يسميه الإحساس السادس ، وهو عنده الحس المشترك الذى يجمع به الإنسان بين إحساسات مختلفة فيحدد بها موضوعا خاصا . وهو الذى

(١) أنظر كتاب النفس لأرسطو وكتابه فيما وراء الطبيعة .

يطلق عليه علماء النفس فى العصر الحديث اسم الإدراك الحسى . ونحن نعلم أنه لا مثيل لهذه العناية لدى أفلاطو بوظائف النفس . فقد اهتم أيما اهتمام بمسائل من جنس آخر ، كالبرهنة على خلود النفس وبيان طبيعتها والغاية التى تهدف إليها .

٣ — آراء فلاسفة الإسلام

ا — الفارابى :

أراد أبو نصر التوفيق بين رأى كل من أرسطو وأفلاطون فى مسائل مختلفة ومنها مسألة النفس . وقد رأينا كيف كان يقول من جانب بأنها صورة للجسم ومن جهة أخرى كان ينص على أنها جوهر غير جسمى ، وذكرنا أنه كان يتبع أفلاطون تارة فيقول إنها من عالم آخر ، ويتبع أرسطو تارة أخرى فيقضى بأن الأجسام هى التى تفرق بين الأشخاص . ولذا فإن بعض النفوس تتحد بعد مفارقتها لهذه الأبدان فتكون نفسا كلية . وسنرى هذه المسألة بالتفصيل لدى حديثنا عن آرائه فى الخلود . ومهما يكن من شأن هذا التردد بين مذهبين مختلفين، فإن الفارابى كان يرى أن صلة النفس ببدنها تشبه صلة السجين بسجنه . ولكنها تضطر ما دامت فى هذه الحياة إلى مساعدة البدن الذى هو محل لها . فإذا استردت وجودها الحقيقى « فكأنها قد أطلقت من محبس مؤذ إلى خيرها المشاكل لها . »[١] وكان يرى أنه من الممكن أن تصل النفس بالمجاهدة إلى التخلص من تلك الروابط الثقيلة التى تجبرها على العناية بالبدن ، وحينئذ تسمو ، ويصفو جوهرها ، وتعلم أنها من عالم آخر كله بهاء ونور تكل الألسن عن وصفه والآذان عن سمعه . وإنما تصل النفس إلى هذه المرتبة لأنها تستطيع الارتقاء فى

---

(١) « كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين : أفلاطون الإلهى وأرسطو » ص ٣٠ و٣١ .

مراتب الكمال حتى تعلم أنها ذات بريئة من كل طابع مادى . ومع ذلك ، فإنها أدنى مرتبة من الملائكة . وقد عرض هذه الفكرة فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، فقال فى وصف السعادة الإنسانية الحقة : « وهى أن تصير نفس الإنسان من الكمال فى الوجود إلى حيث لا تحتاج فى قوامها إلى مادة . وذلك أن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجسام ، فى جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال أبدا ، إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال ، وإنما تبلغ ذلك بأفعال ما إرادية وبعضها أعمال فكرية ، وبعضها أفعال بدنية ، وليست أى أفعال اتفقت ، بل بأفعال ما محددة مقدرة ، تحصل على هيئات ما وملكات ما مقدرة محددة . »

ب — ابن سينا :

لم يحاول ابن سينا الجمع بين مذهبى أرسطو وأفلاطون ، لأنه رأى أن مذهب الأول يفضى إلى إنكار بقاء النفس بعد الموت . ولذا آثر أن يتبع آثار الثانى فقال : إن الصلة بين النفس والجسم صلة عرضية . وإذن فلا يترتب على فساد أحدهما فناء الآخر . ومع ذلك فقد خالف أفلاطون فى عدة أمور . من ذلك أنه لم ير رأيه فى تعدد النفوس ، ولم يذهب مذهبه فى القول بأن النفس قديمة أى توجد منذ الأزل ، بل رأى أنها حادثة مثله ، بمعنى أنها تفيض من واهب الصور حين يستعد الجسم لقبولها . وقد استخدم الرئيس طريقة جدلية فى بيان الصلة بين النفس والجسد ، فقال إن الأمر لايخلو أن يكون أحد أمور ثلاثة : فإما أن يكون كل منهما مكافئاً للآخر فى الوجود أى أنهما يكوّنان جوهراً واحداً ، وإما أن تكون النفس هى السابقة ، وإما إن تكون متأخرة فى وجودها عن الجسم . ثم برهن على فساد هذه الفروض جميعاً ، كما سنذكر ذلك فيما بعد .

فبقى أن اتصالها به هو اتصال جوهر بجوهر آخر بصفة عرضية .

حـ — الغزالى :

كذلك رأى الغزالى أن النفوس البشرية تفيض على الأجسام عند استعداد هذه الأخيرة لقبولها . وليس هذا الفيض مباشرا ؛ بل يتوقف على أمور كثيرة . فإن استعداد الجسم لقبول النفس الخاصة به رهن بحركات الأفلاك السماوية . وهذه « تستند — كما يقول أبو حامد — إلى اختيارات النفوس الفلكية ، والكل يستند إلى العقل الإلهى المستعلى على الكل الذى تتشعب عنه المقدورات. فالجود الإلهى بواسطة العقول والنفوس والحركات السماوية يعطى كل مادة استعدادها لصورة خاصة . والنفوس لا تحدث بالاستعداد الخاص ، بل عند الاستعداد الخاص . وفرق بين أن تحصل عنده أو به . »[1] فالجسد منزله أو سكن للروح ، وهى تحل به لعناية إلهية ، أى لكى تتزود لآخرتها من هذا العالم . وتظل فى ذلك الجسد مدة محددة مقررة لا تقبل زيادة ولا نقصاً ، ثم ينقضى أجلها . وفى يوم الحساب ترد للمكافأة والمجازاة والمناقشة.[2]

ومما لا ريب فيه أن الغزالى يتبع فى هذه المسألة خطوات الفلاسفة المسلمين قبله ، ويأخذ عنهم جميع آرائهم فيها ، دون تصرف ، إلى حد أننا نعجب أحيانا فنقول : ولم كان هذا العناء الذى بذله فى بيان تهافت آرائهم ، والحق أنه يرتضى مثلهم نظرية الفيض الدخيلة على الإسلام ، فيطبقها على مسائل عدة ومنها مسألة النفس . وقد بلغ من تشيعه لهذه النظرية أنه جعل يؤول بعض النصوص الشرعية ، وهى تلك التى تتعارض معها . ومن هذه النصوص قوله صلى الله عليه

---

(١) كتاب معارج القدس ص ١٠ وما بعدها .

(٢) أنظر رسالة إلى ملكشاه ص ٦٣ .

وسلم : « أنا أول الأنبياء خلقا وآخرهم بعثا » وقوله : « خلق الله الأرواح قبل الأجسام بألفى عام » . فليست هذه الأحاديث ، كما يذكر الغزالى ، بدالة على قدم الروح ، بل على حدوثها . حقاً إن الظاهر قد يدل على حدوثها قبل وجود الجسم ، كما ظن ذلك جماعة من الحكماء « ولكن أمر الظواهر هين فإنه تأويلها ممكن . أما تأويل الحديث الأول فهو يسير . فإن المراد به هو أن محمدا صلى الله عليه وسلم صفوة الخليقة وخلاصتها وهو الكمال والغاية والسدرة المنتهى ، ولولاه لما خلقت الأفلاك . » وهكذا يستقيم القول بأنه أول من خلق وآخر من بعث . وأما تأويل الحديث الثانى فهو الآتى : ليس المراد بالأرواح هنا أرواح البشر ، بل أجسام العالم من العرش والكرسى والسموات والكواكب والهواء والماء والأرض . وكيف يكون هذا الحديث خاصا بنفوس بنى الإنسان وهذه ، كما يقول الغزالى ، مقتبسة من نار عظيمة تطبق العالم وهى العقل الفعال ؟ وحينئذ فليست النفس سابقة للبدن فى وجودها ، كما ثبت أيضاً من قبل أنها ليست ناشئة بسببه . ولكنها تحدث عند استعداد النطفة لقبولها من واهبها كما قال الله تعالى : فإذا سويته ونفخت فيه من روحى .

وقد تبع الغزالى طريقة ابن سينا[1] فى البرهنة على فساد الرأى القائل بوجود الأرواح قبل أجسادها . وذلك لأننا لو سلمنا بأن الأمر كذلك لوجب التسليم بأحد أمرين : فإما أن تكون النفوس الإنسانية كلية أى واحدة ، وإما تكون نفوسا جزئية أى كثيرة . وليس من الممكن أن تكون واحدة ، وإلا فمن أين يأتى انقسامها فى أفراد البشر . ونحن نعلم أن الأشياء التى تقبل القسمة هى ذوات المقادير أى الأجسام المادية . وقد يقال إنها تظل واحدة بعد اتصالها

---

(١) النجاة صفحة ٣٠٠ — ٣٠٢ .

بالأبدان ، ولكن هذا محال أيضاً . ذلك أنه ينبغى لنا ، فى هذه الحال ، أن نفسر سبب الخلاف بين الأفراد ، ولماذا يدرك بعضهم ولا يدرك بعضهم الآخر ؟ كذلك ليس من الممكن أن تكون النفوس كثيرة وسابقة الأبدان فى وجودها، إذ ينبغى لنا فى هذه الحال أن نبين السبب الذى أدى إلى اختلاف كل نفس عن الأخرى . وذلك أمر مستحيل ؛ إذ النفوس غير مادية ، والمادة هى السبب فى الاختلاف بين الأفراد .

ومما سبق يتبين لنا أن أبا حامد يبنى هذا البرهان الجدلى على أساس الاعتراف بالقضيتين الآتيتين وهما : أن النفس جوهر روحى ، أى غير مادى ، وأن الكثرة إنما تأتى بسبب المادة . ومن الواضح أنه يجمع هنا بين آراء ابن سينا وآراء أرسطو . فاتصال النفس بالبدن اتصال عرضى . ومع ذلك ، فإنها إذا فاضت عليه عنيت بأمره . ومن ثم يرى أبو حامد أنه لابد من وجود صلة وثيقة بين تلك النفس الحادثة وبين الجسم الذى تحل فيه وتتجلى هذه الصلة على هيئة نزوع طبيعى إلى الاشتغال بذلك البدن خاصة ، والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه دون غيره . فلحدوثها إذن ناحيتان . إحداهما من جهة مصدرها ، وهو الجود الإلهى الذى يعد ينبوعاً لكل وجود ، والذى يفيضه على كل كائن يقبل صفة الوجود . ويعبر عن الجود الإلهى بالقدرة الإلهية . فإذا قال المرء بالفيض فإن منبع الوجود يسمى واهب الصور . وأما الناحية الأخرى فمن جهة البدن الذى يقبلها . وفى هذا يقول الغزالى : « وأما صفة القابل فالاستواء والاعتدال الحاصل بالتسوية . ومثال صفة القابل صقالة الحديد . . . فكلما حصلت الصقالة حدثت فيها الصورة ... فكذلك إذا حصل الاستواء والاستعداد فى النطفة حدثت فيها النفس من واهبها وخالقها من غير تغير فى الواهب . » [1]

---

(١) معارج القدس ص ١٢١ .

٤ — آراء ابن رشد

استطاع أبو الوليد التوفيق بين الفلسفتين الإغريقية والإسلامية فى هذه المسألة على أكمل وجه ، فقال : إن النفس وإن كانت صورة للبدن ، فإنها جوهر روحى قائم بذاته لا ينقسم بانقسام بالجسم . ولكنه رأى من جهة أخرى أنها لا تفيض من العقل الفعال أو واهب الصور . كما كان يقول فلاسفة الإسلام قبله . وذلك لأن الله وحده هو الذى يخلق جميع الكائنات ، روحية أو مادية ، خلقاً مباشراً ، أى دون حاجة إلى عقول تتوسط بينه وبين مخلوقاته .

وهكذا تتصل النفس بالجسم على الرغم من اختلاف طبيعتها عن طبيعته اختلافا تاماً . غير أنه لا يمكن تحديد مكانها فيه . وليس معنى أنها تحل فى البدن أن هذا الأخير يصبح متحدا بها اتحادا جوهريا . كذلك لا يجوز القول بأنها عرض زائد على الجسم ، وإلا لوجب ألا توجد دونه . ومما لاريب فيه أن صلتها به على نحو يدق على فهم الإنسان . وهذه الصلة شبيهة إلى حد ما بالصلة بين الله سبحانه والعالم . فالله يدبر العالم ويحركه ، وليس جوهرا مادياً أى ليس جسما . وقد ارتضى أبو الوليد ما ذهب إليه الغزالى من أن الإنسان يشعر بنفسه ، ولكنه لا يستطيع أن يحدد لها مكاناً فى جسمه . هذا إلى أنه يجب علينا أن نفرق بين أمرين : وهما أن النفس متى كانت متصلة بالبدن فإنه يدخل فى تعريفها . أما إذا فارقته لم يجز أن يكون جزءاً من هذا التعريف وفى ذلك يقول ابن رشد : « إنا ندرك النفس وأشياء كثيرة . وليس ندرك حدها ، ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها لكنا نعلم ضرورة من وجودها أنها فى جسم أو ليست فى جسم . لأنها إن كانت فى جسم كان الجسم ضرورة مأخوذاً فى حدها ، وإن لم تكن فى جسم

لم يكن الجسم مأخوذاً فى حدها . فهذا هو الذى ينبغى أن يعتقد . وأما معاندة أبى حامد هذا القول بأن الإنسان يشعر فى أمر النفس أنها فى جسمه ، وإن كان لا يتميز له العضو الذى هى فيه من الجسم فهو لعمرى حق . وقد اختلف القدماء فى هذا . ولكن ليس علمنا بأنها فى الجسم هو علم بأن لها قواماً بالجسم . فإن ذلك ليس بيّناً بنفسه . وهو الأمر الذى اختلف فيه النـاس قديماً وحديثاً . لأن الجسم إذا كان لها بمنزلة الآلة فليس لها قوام به . وإن كان بمنزلة محل العرض للعرض لم يكن لها وجود إلا بالجسم . »[١]

فالجسم إذن آلة تستخدمها النفس . وهذا يفسر لنا طبيعة اتصالها به ، فليس هذا الاتصال عرضيا ، كما كان يقول الرئيس ابن سينا ، بل هو إتصال اقتضته العناية الإلهية لأن فيه كمالا للنفس وللبدن . وإنما كان كمالا للنفس لأن وجودها فى جسم يهيىء لها السبيل إلى إدراك ما يوجد فى العالم الحسى من كائنات . أما إذا فارقته فإنها لاتدرك إلا ذاتها ، وفى هذه الحال تشبه العقول المفارقة أى الملائكة شبهاً ما . ذلك أن هذه الأخيرة لا تستخدم الحواس لأنها غير جسمية ؛ وإنما تدرك ذواتها وتدرك الأشياء الأخرى عن طريق إدراكها لذواتها . أضف إلى ذلك أن النفس الإنسانية تستطيع السمو بالتفكير والنظر العقلى فى أثناء هـذه الحياة إلى مرتبة تتجرد معها من كل آثار الجسد ، لتدرك ذاتها إدراكا عقليا ، فتعلم أنها جوهر عقلى مجرد من كل مادة . ولا يتم ذلك إلا بالحدس العقلى الذى يتحد فيه العاقل والمعقول . وبذا يشبه الإنسان الوجود الـكامل . غير أن هذا الشبه ليس تاماً من كل وجه . فإن الإنسان إذا أدرك حقيقة جوهره غابت عنه

(١) تهافت التهافت طبعة بيروت ص ٥١٧ .

حقائق الأشياء الأخرى ، أى معانيها . وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالله سبحانه فإن إدراكه لذاته يتضمن إدراكه لجميع الكائنات ، وذلك لأن علمه هو السبب المباشر فى وجودها جميعها .

ويجب القول بأننا لانجد ما يشبه هذه النظرية لدى أرسطو . وفيما عدا ذلك نرى أن هذا الرأى يختلف إلى حد كبير عن آراء فلاسفة المسلمين الذين سبقوا ابن رشد فإن هؤلاء لايتحدثون عن إدراك النفس لذاتها كأسمى مراتب السعادة التى تنتهى إليها ، بل يرون أن هناك نوعاً أسمى من الاتصال ، وهو الاندماج والفناء فى العقل الفعال . فتعلم النفس عندئذ أنها جوهر من عالم الأمر الذى لا لون له ولا شكل ، والذى لا يتعين بإشارة ولا يتردد بين سكون وحركة . أما نظرية فيلسوف قرطبة فهى ، على خلاف ذلك ، جديدة كل الجدة ؛ وهى أقرب ما يكون إلى النظرية المثالية الروحية فى الفلسفة الحديثة . فإنه يرى أن الشعور [الأنا] تنتهى به المعرفة المكتسبة عن طريق الحواس والتجريد إلى مرتبة يدرك فيها أنه كائن مستقل ، وأنه عقل فعال أو نشاط عقلى .

وإنما كانت هى النظرية مثالية [Idéaliste] لأنها تتضمن القضاء على فكرة الثنائية ، وهى تلك الفكرة التى توجب علينا أن نفرق تفرقة فاصلة بين عنصرين لا يمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر بحال ما ونعنى بهما : عالم الفكر وعالم المادة ؛ ولأنها تجعل للفكر المقام الأوحد . وبيان ذلك أن الإنسان إذا سما به الإدراك علم أنه جوهر واحد هو نفسه ، وينمحى البدن من خاطره فى هذه الحال ، كما لو لم يكن موجودا بحسب الواقع . وقد استخدم ابن رشد هذه الفكرة المثالية فى تفسير كل من الثواب والعقاب فى الحياة الآخرة ، فقال : إن الأشرار سوف يلحق بهم العذاب والحسرة ؛ لأنهم عجزوا عن تطهير نفوسهم والسمو بها فى أثناء وجودهم فى هذه الحياة الدنيا . وقد كان من الممكن

أن يحققوا هذه الغاية حينما كانت نفوسهم متصلة بأبدانهم . ولكنهم لم يفعلوا فحاق بهم العقاب . وحينئذ فلابد لنا من القول بأن اتصال النفس بالبدن لا يمكن إلا أن يكون لحكمة إلهية ، وهى أن يدرك المرء حقيقة الأشياء ويقف على جوهر نفسه . وفى ذلك سعادته ونجاته . وقد وضح أبو الوليد هذا المعنى فى كتابه مناهج الأدلة فقال : « إذن ظهر أن الإنسان خلق من أجل أفعال مقصودة به ، فظهر أيضاً أنه إنما خلق من أجل الفعل الذى يوجد فيه لا فى غيره أعنى الخاص به . وإذا كان ذلك كذلك فيجب أن تكون غاية الإنسان فى أفعاله التى تخصه دون سائر الحيوان ، وهذه هى أفعال النفس الناطقة . ولما كانت النفس الناطقة جزئين : جزء عملى وجزء علمى وجب أن يكون المطلوب الأول منه هو أن يوجد كماله فى هاتين القوتين . » [1]

٥ — آراء توماس الأكوينى

لم يشأ هذا المفكر أن يسلك مسالك الشارح الأكبر وغيره من فلاسفة المسلمين فى تفسير الصلة بين النفس والجسد ، ولم تستهوه النظرية الرشدية القائلة بأن النفس جوهر مستقل كامل وصورة للبدن فى آن واحد ، بل آثر أن ينحو نحو أرسطو نفسه ، فقال : إن النفس جوهر ناقص ، وليس من الممكن تصورها دون البدن . ولم يفرق بين مختلف وظائفها التى تستخدم الأعضاء أو التى لا تستخدمها . ومعنى ذلك أنه كان يرى أن النفس العاقلة لا تفترق بحال ما عن الوظائف النفسية الأخرى . وإنما دعاه إلى هذا الرأى أنه كان

(١) كتاب مناهج الأدلة طبعة ميونخ ص ١٢٠ وصفحة ٢٤٠ طبعة مصر ــ الأنجلو المصرية .

لا يريد التسوية بين النفس فى جملتها وبين أحد أفعالها وهو العقل . فهو يفصل فصلا حقيقياً بين وظائف النفس ، وليس لنا إلا أن نعجب حقيقة من إلحاحه وإصراره على التفرقة بين النفس الإنسانية وبين النفس العاقلة . ومن ثم نجده يؤكد أننا إذا قلنا إن النفس عقل محض كان معنى ذلك أننا نعرّف الكل بأحد أجزائه .

حقاً لقد ذهب أبو الوليد إلى أن النفس جوهر الإنسان، وأنها مبدأ لوجوده وسبب فى وحدة جسمه واتساقه ، وأنها تسترد استقلالها شيئاً فشيئاً كلما ضعفت الصلة بينها وبينه[١] ، وأنها تحتل مرتبة فى الوجود تأتى مباشرة بعد مرتبة الملائكة . ولكن «توماس الأكوينى» يضرب صفحاً عن هذا الرأى ، فيذكر أن النفس الإنسانية لا تحتل هذه المرتبة التى يتحدث عنها فيلسوف قرطبة ؛ بل الإنسان المؤلف من مادة وصورة ، أى من جسد وروح متكاملين ، هو الذى يلى مرتبة الملائكة . كذلك يرى أننا لو قلنا إن العقل هو جوهر النفس لترتب على هذا أننا نهمل كثيراً من الصفات التى تدخل فى مفهوم الإنسان من حس وخيال وهلم جرّا .

ومع ذلك ، فإنه كان يفطن فى بعض الأحيان إلى أن نظريته هذه لا تتفق مع القول بوحدة النفس . وحينئذ كان لا يجد مفراً من نسيانها والرجوع إلى آراء أبى الوليد فيقول مثله : إن النفس العاقلة هى الصورة الجوهرية للإنسان ، وإنها تحتوى على جميع الوظائف النفسية الأقل مرتبة منها .[٢] وهذا معناه الاعتراف بأنها جوهر الإنسان ، وأنها ذات مستقلة تتصل بالبدن ، وتستخدمه كآلة لمعرفة الأشياء عن طريق الإحساس والخيال .

---

(١) De beatitudine animae, Cap. II. fin

(٢) الخلاصة اللاهوتية Sum . theologica, I, q, 76, art II .

وحينئذ يتبين لنا بوضوح أن لهذا المفكر رأيين متناقضين فى هذه المسألة ، وأن ما نجده لديه هنا من اضطراب وتردد نتيجة لا مفر منها لتردده السابق فى كل من تعريف النفس وبيان وحدتها . وإنا لنعجب له كيف لم يفطن إلى هذا التناقض حين يقول من جهة : ليس من الممكن التسوية بين النفس والعقل لأنه أحد أجزائها ، وحين يذكر من جهة أخرى عكس ذلك تماما فيؤكد « أن النفس العاقلة هى جوهر الإنسان حقيقة ، وهى السبب فى وجود كل من الإنسان والجسم والحس والحيوان . »[١]

وبقى علينا أن نشير إلى السبب الذى دعاه إلى هذا التردد والاضطراب ، فنقول إنه وجد أن كلا من هذين الرأيين يساعده على حل بعض الصعوبات . فالنظرية القائلة بأن النفس جوهر مستقل تصلح لبيان خلودها ولتأكيد وحدة أجزائها ووظائفها . وأما النظرية القائلة بأنها تتحد مع البدن اتحاداً جوهرياً — وهى نظرية أرسطو — فإنها خير حجة للبرهنة على أن النفس الإنسانية تعجز عن إدراك جوهرها ، وعلى أنها ليست من جنس العقول المفارقة . كما أنها تستخدم فى التدليل على أن المعرفة ليست نوعا من الفيض أو الإشراق على النحو الذى كان يراه فلاسفة الإسلام ، بل تمتد جذورها الأولى إلى الحس ، وتعتمد كل الاعتماد ، بعد ذلك ، على عملية التجريد .

ولكنا نعتقد أنه لم تكن ثمة حاجة إلى مثل هذا الاضطراب حتى يستطيع « توماس الأكوينى » التحرر من نظرية المعرفة الإشراقية . فإن أبا الوليد استطاع التخلص منها ، دون هذا العناء الكبير أو التناقض الذى نلمسه لدى

(١) الخلاصة اللاهوتية الجزء الأول السؤال السادس والسبعين الفصل السادس :

«Una enim et eadem forma est per essentiam homo ens actu et per quam est corpus et per quam est vivum et per quam est animal.»

هذا المفكر المسيحى . ذلك أنه نص على أن العقل الفعال لا يوجد خارج النفس بحال ما ؛ بل هو أحد مظهريها . وكان من الممكن أيضاً أن ينحو الأكوينى نحو الشارح الأكبر دون حرج فيقول مثله : إن الصلة بين النفس والبدن دليل على العناية الإلهية بالإنسان . ذلك أن مرتبة النفوس الإنسانية فى سلم الكائنات الروحية لا تسمح لها أن تدرك ما سواها من الأشياء بمجرد إدراكها لذاتها ، كما هى الحال فى أرواح الملائكة ؛ بل لا بد لها من الاستعانة على ذلك بالحواس وما تستتبعه من وجود أعضاء جسمية خاصة . فليس الاتصال بالجسم سبباً فى الجهل كما كان يقول أفلاطون ؛ بل هو سبب فى المعرفة . وفى الواقع أخذ « توماس الأكوينى » هذه الفكرة عن ابن رشد ، ولكنه لم يثبت عليها بصفة دائمة .

وهكذا نجد أنه يقترب من الفيلسوف القرطبى ، ويعضد رأيه بما ذهب إليه فلاسفة الإسلام من القول بتدرج مراتب الوجود ، فيذكر هو الآخر ، أن اتصال النفس بالبدن دليل على كمال هذا الكون واتساقه . فالله سبحانه لما كان المبدأ الأول فإنه يوصف بأنه ذات عاقلة تدرك الأشياء حين تدرك ذاتها . وأما الملائكة فلما كانت ذوات غير جسمية ، ولما كانت أشرف مرتبة من النفوس الإنسانية ، فإنها ليست فى حاجة إلى أجسام حتى تدرك غيرها من الأشياء . وأما النفوس الإنسانية فلما كانت أدنى مرتبة فى الكمال فإنها لا تستطيع إدراك الحقائق الخارجية إلا إذا اتصلت بأجسام خاصة بها .

ومن البديهى فى آخر الأمر أن توماس الأكوينى يتفق إلى حد كبير فى هذه الحال الأخيرة مع الفيلسوف القرطبى . ويؤكد مثله وجوب الرجوع

إلى نظرية المعرفة كما عرضها أرسطو . ولكن ينبغي لنا ألا نخدع النفس ، فنظن أن هذه هي وجهة نظره النهائية . فإنه لم يسلك هذه السبيل ، ولم يقل باستقلال النفس إلا لحاجة في نفسه ، وهي أن يبرهن على خلودها . ولو كانت آراء أرسطو تسعفه في هذا الصدد لما تردد في الإعراض عن آراء فلاسفة الإسلام . ولكنه حاول الجمع بين نظريتين مختلفتين ، فجاء مذهبه مهوشاً ومضطرباً على هذا النحو الذي يفجأ النظر .

الفصل السادس

خلود النفس

١ — تمهيد

كانت مشكلة خلود النفس إحدى المسائل التى حرص فلاسفة الإسلام على التوفيق فيها بين الدين وبين التراث الفكرى اليونانى . ومن الثابت أن الفلسفة المشائية — ونريد بها فلسفة أرسطو — كانت تحتل المكان الأول فى تفكير فلاسفة القرون الوسطى . وقد تأثر بها المسلمون إلى حد كبير ، ورفعوا صاحبها كما قلنا إلى مراتب التقديس . ومع ذلك ، فإن آراء أرسطو فى طبيعة النفس وصلتها بالبدن كانت لا تسمح بحال ما بتقرير بقائها بعد الموت . ويرجع السبب فى ذلك إلى أن الصلة بينها وبين الجسد صلة تلازم بحيث لا يمكن تصور أحدهما دون الآخر . ومن ثم فإنا نشهد اختلافاً فى الرأى لدى هؤلاء الذين وصفوا أنفسهم أنهم أتباع فلسفة أرسطو . فمثلا نرى أبا نصر الفارابى يذهب إلى فناء نفوس الأفراد وإلى القول بخلود طائفة خاصة منهم ، وأن الرئيس أبا على الحسين وأبا حامد الغزالى يقولان ببقاء جميع النفوس على حالها من التعدد والكثرة . وأما ابن رشد فقد آثر أن يتبع آثار هذين الفيلسوفين الأخرين ؛ لأنه رأى أن مذهب أرسطو لا يتفق مع عقيدته الدينية . ومع هذا فقد زعم بعض مؤرخى الفلسفة أن أبا الوليد كان من أنصار وجود نفس كلية واحدة وعقل كلى واحد يشترك فيهما جميع أفراد البشر . وسوف نبين فساد هذا الزعم معتمدين فى ذلك على نصوص صريحة وجدناها فى كتب هذا الفيلسوف . وسنبرهن على أن هذه التهمة التى وجهت إليه وليدة التقليد والتسرع فى الحكم .

٢ — الخلود لدى الفارابي

ربما كان أبو نصر الفيلسوف المسلم الوحيد الذي عجز عن التحرر تماماً من فلسفة أرسطو في هذه المسألة . فإنه لما كان يقول إن النفوس الإنسانية صور لأجسامنا ، ولما كان يرى أن المادة هي السبب الذي يؤدي إلى اختلاف الأفراد فيما بينهم ، فإنه لم يتردد في الجزم بفناء النفوس الخاصة[1] . وكأنه أراد أن يخفف بعض الشيء من شدة الخلاف بين هذا الرأي وبين العقيدة الإسلامية ، فذكر أن هذا الفناء ليس مطلقاً ، بل هناك نوع آخر من الخلود. ولكن هذا الخلود الخاص لا يتاح لجميع النفوس على حد سواء . ذلك أنه يجب التفرقة بين ثلاثة أنواع منها : فهناك نفوس أدركت السعادة وأخذت بأسبابها ، وهذه إذا فارقت أجسادها اتحدت وسعدت ، وكلما جاءها فوج آخر من جنسها اتحد بها ، وزادت سعادتها إلى مالا نهاية له . فهي أشبه شيء بكتائب جيش كلما فنيت منها كتيبة خلفتها كتيبة أخرى تقوم مقامها . وقد وضّح الفارابي هذه الفكرة في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » فقال : « وإذا مضت طائفة فبطلت أبدانها وخلصت أنفسها سعدت ، فخلفهم ناس آخرون في مرتبتهم بعدهم قاموا مقامهم وفعلوا أفعالهم ، فإذا مضت هذه أيضاً وخلت صاروا أيضاً في السعادة إلى مراتب أولئك الماضين ، واتصل كل واحد بشبيهه في النوع والكمية والكيفية . ولأنها كانت ليست بأجسام صار اجتماعها ،ولو بلغ ما بلغ ، غير مضيّق بعضها على بعض مكانها ، إذ كانت ليست في أمكنة أصلا . فتلاقيها واتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذي توجد عليه الأجسام . وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة واتصل بعضها ببعض ، وذلك على جهة اتصال معقول بمعقول ، كان التذاذ كل واحدة منها

---

(١) أنظر كتاب التعليقات طبعة حيدر أباد ص ١٤ .

أزيد شديدا . وكلما لحق بهم من بعدهم زاد التذاذ من لحق بمصادفة الآخرين ؛ وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم ؛ لأن كل واحدة تعقل ذاتها ومثل ذاتها مراراً كثيرة ، فتزداد كيفية ما يعقل . ولأن المتلاحقين إلى غير نهاية يكون تزايد قوى كل واحد ولذّاتٍ على غابر الزمان إلى غير نهاية ، وتلك حال كل طائفة مضت[1] .

وهناك نفوس أخرى أدركت السعادة ولكنها لم تحصل أسبابها ، وهى نفوس أهل المدينة الفاسقة . ولذا فإن هذه تشقى ويزداد شقاؤها كلما انضمت إليها طائفة أخرى[2] وإنما كانت هذه النفوس أهلا للشقاء لأنها شغلت بالأمور الحسية والملذات الجسمية فلم تشعر ولم تفطن إلى ما يلحقها من نقص وأذى بسبب تلك الرذائل التى تكتسبها . بيد أنها إذا غادرت البدن وتعطلت حواسها التى كانت تشغلها بتوافه الأمور بدأت تشعر بالأذى. وهكذا تبدو تلك الرذائل سافرة وتظل تلك النفوس الشقية فى أذى يزداد كلما انضمت إليها نفوس من جنسها . « ولأن المتلاحقين بلا نهاية تكون زيادة أذاهم فى غابر الزمان بلا نهاية . فهذا هو الشقاء المضاد للسعادة[3] » .

وهناك نفوس غير كاملة لأنها تحتاج إلى الجسم وتبقى متقلة به . فإذا جاء الموت انحلت أجسامها، وفنيت هى. وهؤلاء هم الذين يسميهم أبو نصر الهالكين الصائرين إلى العدم ، على مثال ما تكون عليه البهائم والسباع والأفاعى .

وقد استعان أبو نصر على تقرير هذه النظرية بمبدأ أرسطو سالف الذكر ، وهو أن المادة هى سبب الاختلاف بين الأفراد . ولكن ينبغى لنا أن نشير أيضاً

(١) كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، الطبعة الثانية بالقاهرة سنة ١٩٣٨ ميلادية ص ٩٥ و ٩٦ .
(٢) نفس المصدر ص ١٠١ .

إلى هذا الأمر ، وهو أن نظرية النفس الـكلية كانت معروفة قبل أبي نصر ، وكانت تقوم على أساس آخر هو نظرية الفيض المأخوذة عن مذهب الأفلاطونية الحديثة ، ويلاحظ أن أبا نصر استخدم النظرية الأخيرة لتدعيم رأيه السابق ، ولهذا نراه يسوى بين النفس الـكلية والعقل الفعال [١] ومعنى هذا أنه يحاول التلفيق هنا بين آراء أرسطو وآراء أفلوطين .

٣ — الخلود عند ابن سينا

لما رأى الرئيس ابن سينا أن تعريف النفس لدى أرسطو يفضى لا محالة إلى إنـكار خلودها — أو على الأقل إلى القول بوجود نفس كلية — رغب عنه ولجأ إلى أفلاطون ، لأنه وجده أكثر قرباً مما تقرره الديانات السماوية فى هذا الصدد . ولسنا فى حاجة إلى بيان أوجه الخلاف بينه وبين هذا الفيلسوف فى كثير من التفاصيل فقد أفضنا القول فى ذلك من قبل . ويكفى أن نلحظ هنا أنه يختلف عنه من جهة تحديد المصدر الذى تهبط منه النفوس . فإن ابن سينا يرى أنها تفيض من آخر العقول العشرة التى تشرف على حركة الأفلاك السماوية .

وكما أن أفلاطون عنى أكبر عناية بالبرهنة على خلود النفس كذلك فعل أبو على الحسين . ولا يسعنا إلا الاعتراف بقوة أوجه الشبه بينهما إلى حد يمكن القول معه بأن الثانى تأثر بآراء الأول ، وأخذ عنه بعض براهينه . وتقوم براهين ابن سينا على نفس الأساس الذى بنى عليه أفلاطون براهينه من قبل ، ونعنى به طبيعة النفس .

---

(١) نفس المصدر ص ٥٣ .

أ — البرهان القائم على طبيعة اتصال النفس بالجسم

لما كانت النفس جوهراً كاملا ما كان اتصالها بالجسم اتصالا عرضياً، فإنه من اليسير فى هذه الحال أن يبرهن المرء على بقائها بعد هذه الحياة الحاضرة . ففكرة اتصال النفس بالبدن هى إذن الأساس الذى بنى عليه ابن سينا هذا البرهان . فإن هذا الاتصال لا يخلو عنده من أن يكون إحدى حالات ثلاث :

فإما أن تكون النفس مكافئة للبدن فى وجوده ، بمعنى أن كل واحد منهما يكمّل الآخر فيكوّنان معاً جوهراً واحداً هو الإنسان .

وإما أن تكون متأخرة عنه فى الوجود أى ناجمة عن اتساق وظائفه .

وإما أن تكون سابقة له باعتبار الوجود لا باعتبار الزمن ، بمعنى أن وجودها شرط فى وجوده .

ثم برهن الرئيس على فساد هذه الاحتمالات جميعها . لأنه يترتب على الأول منها أن يكون كل من النفس والجسم جوهراً مستقلا ، مع أنهما جوهران فى حقيقة الأمر [١] .

وأما الاحتمال الثانى فمحال أيضاً ، لأنه يستتبع القول بأن البدن سبب فى وجود النفس . فان العلل أربع ، [٢] ولا تنطبق إحداها على الجسم . وقد قال ابن سينا فى ذلك : « ومحال أن يكون علة فاعلية . فإن الجسم بما

---

(١) الشفاء الجزء الأول الفصل الرابع من المقالة الخامسة من الفن السادس .

(٢) نشير هنا إلى أن تقسيم العلل على هذا النحو مأخوذ عن الفلسفة المشائية . والعلل لدى أرسطو أربع . مادية وفاعلية وصورية وكمالية أو غائية . ويمكن توضيح الفروق بين هذه العلل بالمثال الآتى : يعد الخشب علة مادية لما يصنع منه ، والنجار علة فاعلية ، وشكل المقعد علة صورية ، والجلوس عليه علة غائية .

هو جسم لا يفعل شيئاً ، وإنما يفعل بقواه . ولو كان يفعل بذاته لا بقواه لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل . ثم القوى الجسمانية كلها إما أعراض وإما صور مادية . ومحال أن تفيد الأعراض أو الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا فى مادة ووجود جوهر مطلق . ومحال أيضاً أن يكون علة قابلة . فقد بينا وبرهنا على أن النفس ليست منطبعة فى البدن بوجه من الوجوه . . . ومحال أن يكون علة صورية للنفس أو كمالية ؛ فإن الأولى أن يكون الأمر بالعكس . فإذن ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية . »[1] .

وأما الاحتمال الثالث فباطل أيضا لأن وجود البدن لو كان فرعا عن وجود النفس لكان ما يلحقه من الفساد والبوار بسبب ما يحيق بها من الفساد . ولكن ذلك غير صحيح ؛ فإنا نعلم أن للجسم أسباباً خاصة تدعو إلى فساده . وقد ذكر ابن سينا هذا الاحتمال عندما قال : « وإذا كان كذلك [أى لو كانت النفس متقدمة عن البدن باعتبار الوجود] فيجب أن يكون السبب المعدم يعرض فى جوهر النفس فيفسد معه البدن ، وألا يكون ألبتة البدن يفسد بسبب يخصه . لكن فساد البدن يكون بسبب يخصه من تغيير المزاج أو التركيب . فباطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات ، ثم يفسد البدن ألبتة بسبب فى نفسه . فليس إذن بينهما هذا التعلق . »[2]

وحينئذ يثبت أن النفس لا تتعلق بالبدن على نحو ما ، وأن اتصالها به أمر عرضى ، وأن وجودها يرجع فى الواقع إلى سبب آخر

---

(١) النجاة ° مطبعة السعادة ص ٣٠٣ .

(٢) النجاة ص ٣٠٦

لا يبطل ولا يحدث وهو واهب الصور . ولذا فإن فساد البدن بالموت لا يستتبع فسادها . [1] ولا يترتب على حدوثها وقت حدوث الجسد أنه يجب أن تفنى معه حين يدركه الموت .

ويرى ابن سينا أنه لا يجوز القول بأن النفس سابقة للبدن باعتبار الزمن ، لأنه يترتب على هذا أمران فإنه ليست ثمة ما يدعو فى هذه الحال إلى تعدد النفوس ؛ إذ هذا التعدد يأتى بسبب اختلاف المواد التى تتركب منها أجسام البشر ، والنفوس ليست مادية . ولأنه لو جاز أن توجد قبله لكان وجودها حينئذ معطلا إذا لم تتحد بالبدن الذى أعد لقبولها . وقد قال فيما يمس الأمر الأول : « ونقول إن الأنفس الإنسانية لم تكن قائمة مفارقة للأبدان ثم حصلت فى البدن . لأن الأنفس الإنسانية متفقة فى النوع والمعنى . فإذا فرض أن لها وجوداً ليس حادثا مع حدوث الأبدان ؛ بل هو وجود مفرد ، لم يجز أن تكون النفس فى ذلك الوجود متكثرة »[2] وعبر عن الأمر الثانى بقوله « ولأنه لو كان يجوز أيضاً أن تكون النفس الجزئية تحدث ، ولم يحدث لها آلة بها تستكمل وتفعل ، لكانت معطلة الوجود ولا شىء معطل فى الطبيعة . »[3]

وقد قال الرئيس أبو على الحسين فى نهاية هذا البرهان : « وليس إذا وجب حدوث شىء مع شىء يجب أن يبطل مع بطلانه . إنما يكون ذلك إذا كانت ذات الشىء قائمة بذلك الشىء وفيه . »[4]

---

(١) ارجع إلى كتاب الأستاذ الدكتور ابراهيم مدكور « فى الفلسفة الإسلامية » ص ٢٣٢ حيث يشير إلى تعارض هذا البرهنة السابق على حدوث النفس .

(٢) الشفاء الجزء الأولى ص ٣٥٣ . (٣) النجاة ص ٣٠٤ .

(٤) المصدر السابق نفس الصفحة .

ب — برهان البساطة والتركيب :

أما هـذا البرهان فيعتمد أيضاً على التفرقة بين كل من النفس والجسد ، وهو نفس البرهان الذى رأيناه من قبل لدى أفلاطون . وهناك صلة شديدة بينه وبين برهان آخر لهـذا الفيلسوف فى خـلود النفس ، ونعنى به برهان الحياة والحركة . وقد استخدمه الرئيس ابن سينا لكى يدعم به الدليل السابق . فإن النفس لما كانت جوهراً بسيطاً فليس من الممكن أن تحتوى على أمرين متناقضين ، وهما الوجود والفناء ، لأن الوجود صفة ذاتية فى النفس . فلو كان الفناء أيضاً صفة ذاتية أخرى لأصبح البسيط مركباً من صفتين متناقضتين . وأما الجسم فهو مركب من عناصر عدة تقبل الزيادة والنقصان والتجمع والتفرقة . ولذا كان من الطبيعى أن يلحقه الموت عند ما تتحلل أجزاؤه . وفى هذه الحال لا يـكون فناؤه سبباً فى فناء النفس التى اتصلت به . وقد ذكر ابن سينا هذا البرهان فى كتابه النجاة ، ومن الواضح أنه اعتمد فى تقريره على بيان طبيعة جوهر النفس الإنسانية .[1]

ح — البرهان الميتافيزيقى :

يقوم هذا البرهان كسابقيه على أساس من فـكرة ابن سينا عن طبيعة النفس فهى لديه — كما رأينا — الجوهر الحقيقى فى الإنسان ، وهى من عالم الأمر ،

---

(١) نفس المصدر ص ٣٠٨ . « وأما أنها لاتقبل الفساد أصلا ، فأقول : إن سببا آخر لا يعدم النفس ألبتة . وذلك أن كل شىء من شأنه أن يفسد لسبب ما ففيه قوة أن يفسد ، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى . ومحال أن يكون من جهة واحدة فى شىء قوة أن يفسد وفعل أن يبقى ، كان كانت فيه قوة أن يعدم فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى . وإذا كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد فليس فيه قوة أن يعدم . فبين إذن أن جوهر النفس ليس فيه قوة أن يفسد . وأما الكائنات التى تفسد فإن الفاسد منها هو المركب المجتمع . »

ولا بد من خلودها لبقاء خالقها . أما البدن فلا محيص له عن البوار ، وليس في ذلك ما يضير النفس في شيء ؛ لأنها هي الأصل والبدن تابع لها ؛ بل هو أضعف أعراضها . والسبب في ذلك هو أنها تحل فيه كما يحل الملك في مدينته أو الربان في سفينته ، فتتصرف فيه وتدبره كآلة تستخدمها في اكتساب المعرفة . ومن المعلوم أنه لايترتب على استخدام الإنسان لشيء ما أنه إذا فسد هذا الشيء فسد مالكه. فإن العدم الذي يطرأ على ذلك الشيء المملوك لاينسحب أيضاً إلى المالك

ومما يدل على بداهة هذا الأمر أننا نرى أن حواس المرء وإدراكاته تتعطل في أثناء النوم فيصبح كالميت . وهذا هو شأن الموت لأنه يوقف حركة الجسم نهائياً، ويعطل حواسه،ومع ذلك تظل النفس باقية. وقد استشهد ابن سينا أيضاً بالأحلام. فقال إن الإنسان قد يرى في أثناء النوم أموراً مغيبة صادقة لا يستطيع إدراكها في أثناء يقظته ، وهذا دليل على استقلال النفس وعلى بقائها .

وقد ذكر الرئيس هذا البرهان في رسالته « معرفة النفس الناطقة وأحوالها » فقال : « اعلم أن الجوهر الذي هو الإنسان في الحقيقة لايفنى بعد الموت ولا يبلى بعد المفارقة عن البدن ؛ بل هو باق لبقاء خالقه تعالى . وذلك لأن جوهره أقوى من جوهر البدن ، لأنه محرك البدن ومدبره ومتصرف فيه . والبدن منفصل عنه تابع له ، فإذن لم يضر مفارقتُه عن الأبدان وجوده . . . ولأن النفس من مقولة الجوهر ومقارنته مع البدن من مقولة المضاف ، والإضافة أضعف الأعراض لأنه لا يتم وجودها بموضوعها ؛ بل يحتاج إلى شيء آخر ، وهو المضاف إليه ، فكيف يبطل الجوهر القائم بنفسه يبطلان أضعف الأعراض المحتاج إليه ؟ ومثله أن من يكون مالكا لشيء متصرف فيه فإذا بطل ذلك الشيء لم يبطل المالك ببطلانه . ولذا فإن الإنسان إذا نام بطلت عنه الحواس والإدراكات ، وصار

ماقى كالميت . فالبدن النائم شبيه بحال الموتى ، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « النوم أخو الموت » . ثم إن الإنسان فى نومه يرى الأشياء ويسمعها ؛ بل يدرك الغيب فى المنامات الصادقة، بحيث لا يتيسر له فى اليقظة . فهذا برهان قاطع على أن جوهر النفس غير محتاج إلى هذا البدن ؛ بل هو يضعف بمقارنة البدن ، ويتقوى بتعطله . فإذا مات البدن ، وخرب ، تخلص جوهر النفس عن جنس البدن[1] » .

* * *

شبهة النفس الكلية :

وتصدق هذه البراهين السابقة بالنسبة إلى جميع النفوس . فليس الخلود للنوع فى جملته أو لطائفة من الناس دون أخرى ، كما كان يقول أبو نصر . وقد عرض ابن سينا لذكر الشبهة التى دعت إلى القول بوجود النفس الكلية . ثم فندها فقال إنه يجوز للمرء أن يعترض فيقول : إنه لا بد من التسليم بأحد أمرين : فإما أن تفنى النفوس بعد مفارقتها لأبدانها ، وإما أن تتحد وتكون نفساً مشتركة بين جميع الأفراد ؛ إذ ليس من الممكن التسليم ببقاء نفس كل فرد على حالها إذا كانت المواد هى السبب فى الاختلاف بين الأشخاص . ولكن يمكن الرد على هذه الحجة بأن اتصال النفس ببدن ما يخصصها ، فلا تستطيع الاندماج فى نفس أخرى . وقد عبر الرئيس عن ذلك بقوله : « أما بعد مفارقة الأنفس للأبدان فإن الأنفس قد وجد كل واحد منها ذاتاً منفردة باختلاف موادها أو باختلاف أزمان حدوثها واختلاف هيئاتها التى لها بحسب أبدانها المختلفة . . ونحن نعلم أن النفس ليست واحدة فى الأبدان كلها . ولو كانت واحدة وكثيرة

---

(١) ص ٩ ، ١٠ من هذه الرسالة .

بالإضافة لكانت عالة فيها كلها أو جاهلة ، ولما خفى على نفس زيد مافى نفس عمرو . فإذن ليست النفس واحدة ، فهى كثيرة بالعدد ونوعها واحد ، وهى حادثة كما بيّنا . فلا شك أنها بأمرٍ ما تشخصت ، وأن ذلك الأمر فى الأنفس الإنسانية ليس هو الانطباع فى المادة ، فقد علم بطلان ذلك ؛ بل ذلك الأمر هيئة من الهيئات وقوة من القوى وعرض من الأعراض الروحانية ».[1]

ومما يدل على أن النفوس تتخصص بأجسامها أن بعضها يحزن ويهلع لفراق بدنه ؛ فى حين يسعد بعضها إذا دنت ساعة الرحيل . وقد رأينا كيف عبر هذا الفيلسوف عن المعنى الأولى بقوله فى قصيدته المشهورة :

هبطت على كره إليك وربما ... كرهت فراقك ، وهى ذات تفجع

وعبر عن المعنى الثانى بقوله :

حتى إذا قرب المسير إلى الحمى ... ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع

سجعت،وقد كشفت الغطاء،فأبصرت ... ما ليس يبصر بالعيون الهجّع

وحينئذ فإن النقد الذى وجهه أبو حامد الغزالى إلى فلاسفة الإسلام بصدد النفس الكلية لا ينال ابن سينا فى شىء ؛ بل سنرى بعد قليل كيف استعار أبو حامد من ابن سينا حججه فى الرد على أنصار النفس الكلية . لأن هذا الفيلسوف الأخير يقسم النفوس إلى ثلاث طبقات متفاوتة تبعاً لاختلاف مرتبتها من حيث الكمال . فهناك طائفة منها بلغت أقصى درجات الكمال فى الفضيلة والمعرفة ، وهذه هى طائفة السابقين الذين يدركون الدرجة القصوى فى جنات النعيم ، فيلحقون بعالم العقل ، ويتنزهون عن مقارنة أدران الحياة الجسمية ، وهم الذين وصفهم القرآن الكريم بقوله : « والسابقون السابقون أولئك المقربون ».

(١) الشفاء الجزء الأول ص ٣٥٣ .

وهناك طائفة ثانية لم تدرك ما وصلت إليه طبقة الكاملين فى العلم والعمل . وهذه هى طبقة المتوسطين الذين يصفهم الله عز وجل بأنهم أصحاب الميمنة . وهؤلاء لا يصلون دفعة واحدة إلى مرتبة السابقين ؛ بل لابد من انقضاء دهور طويلة للفوز بالوصول إلى الدرجة العليا لينغمسوا ، كما يقول ابن سينا ، فى اللذات الحقيقية . وإنما حجبوا عن هذه الدرجة حتى تتطهر نفوسهم من أعمالهم السيئة التى كسبوها فى حياتهم الدنيا ، وحتى يكتسبوا تلك الهيئة النورانية شيئاً فشيئاً ، فيدركوا عالم القدس والطهارة فى نهاية الأمر : « ويشاهدون النعيم الذى خلقه الله تعالى فى السموات من الحور العين وألوان الأطعمة اللذيذة وألحان الطيور التى تقصر أوصاف الواصفين عن ذكرها وشرحها ، كما قال عليه السلام عن ربه : « أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر . »

وأما الطبقة الثالثة فهى أحط الطبقات مرتبة ، وهى التى تسمى بأصحاب المشأمة : « وهم النازلون فى المرتبة السفلى المنغمسون فى بحور الظلمات الطبيعية المتنكسون فى قعر الأجرام العنصرية المتقحمون فى دار البوار ، وهم الذين « دعوا هنالك ثبوراً . لا تدعو اليوم ثبوراً واحداً ، وادعوا ثبوراً كثيراً » .[1]

٤ — الخلود عند الغزالى

رأينا كيف اقتفى أبو حامد آثار الرئيس ابن سينا فى تحديده لطبيعة النفس والبرهنة على وجودها وبيان الصلة بينها وبين الجسم ، وبقى أن نذكر كيف اعتمد على آرائه كل الاعتماد حينما أراد البرهنة على خلود النفس ، وسنرى كيف

---

(١) أنظر رسالته فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ١٠ ، ١١ ، ١٥ ، ١٦ وانظر هذه الفكرة بالتفصيل فى كتاب النجاة ص ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ .

كان هذا المفكر لا يجد حرجا كبيراً فى نقل كثير من نصوص الشفاء والنجاة دون تحريف أو تحوير كبير. وللمرء أن يتساءل بعد ذلك ألم يكن جديراً به أن يفرد لابن سينا مكاناً ملحوظاً ومقاماً مرموقاً، فلا يسوى بينه وبين غيره من الفلاسفة الذين سفه آراءهم فى كتابه تهافت الفلاسفة ؟

ويمكننا التمييز لدى الغزالى بين نوعين من الأدلة على خلود النفس. فهناك برهان شرعى وبراهين أخرى عقلية :

ا — البرهان الشرعى :

ينحصر هذا الدليل لديه فى الاستشهاد على بقاء النفس ببعض ما ورد فى القرآن الكريم من الآيات التى تدل على أن فناء الجسم لا يستتبع موت النفس أيضاً. وببعض الأحاديث النبوية وبما جرت به عقائد المسلمين من الدعاء للموتى وإجراء الصدقة من أجلهم. وقد قال الغزالى يعرض هذا البرهان : « أما المنقول فقوله تعالى (ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً ؛ بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله . .) وكذلك قوله تعالى : (ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله أموات بل أحياء) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أرواح الشهداء فى حواصل طير خضر تسرح فى رياض الجنة). وقد ترسخ فى جميع عقائد أهل الإسلام هذا. فإن رسول المغفرة والرحمة لمن يكون باقيا لا لمن يكون فانياً. وكذلك إهداء الصدقة، فاعتقادهم أنها تصل إليه، وكذلك المنامات فكل ذلك دليل على أنها باقية. »

ب — البراهين العقلية :

وهى نفس براهين ابن سينا، وتقوم جميعها على أساس طبيعة النفس وعلى نوع صلتها بالبدن.

١ — البرهان القائم على فكرة اتصال النفس بالبدن :

وقد عرضه أبو حامد عرضاً يذكرنا بما فعل الرئيس ابن سينا من قبل . فإن الاتصال بين هذين الجوهرين ليس اتصالا ذاتياً ؛ بل هو اتصال عرضي . ويمكن البرهنة على ذلك ببيان بطلان الاحتمالات الآتية وهي أن : يكون اتصال النفس بالبدن اتصال المكافىء في الوجود أو المتأخر في الوجود أو السابق له باعتبار الذات . فإذا تقرر ذلك ثبت أن البدن إذا تعطل وفسد فلا يتبع ذلك أن تتعطل النفس وتفسد بدورها . أما فساد الاحتمال الأول فذلك لأن النفس لن تكون جوهراً مستقلا ، مع اعترافنا بأن الإنسان مكون من جوهرين ، لا من جوهر واحد . وكذلك لا يمكن قبول الاحتمال الثاني ؛ إذ يترتب على ذلك أن يكون البدن علة في وجود النفس ، ونحن نعلم أنه لا يمكن أن يكون إحدى العلل الأربعة . أما الاحتمال الثالث فباطل أيضاً ؛ إذ لو كان وجود البدن متوقفاً على وجود النفس لكان يفسد بفسادها ، لكننا نعلم أن للبدن أسباباً خاصة تدعو إلى انهياره .

كذلك برهن الغزالي على فساد الفرض القائل بسبق النفس للبدن في الوجود باعتبار الزمان . لأن سبقها له في الزمان يفضي بنا إلى هذه الصعوبة وهي ، كيف تكون النفوس كثيرة مع أنها غير مادية . ونحن نعلم أن المادة هي سبب الكثرة ؟ ولو كانت موجودة قبل أجسامها لكان وجودها معطّلا ؛ لأنها لا تستخدم الآلة التي خلقت من أجلها . فالنفس تحدث إذن في الوقت الذي يحدث فيه البدن .

ثم انتهى أبو حامد من بيان فساد جميع هذه الاحتمالات سالفة الذكر إلى تقرير نفس النتيجة التي سبقه إليها ابن سينا : وهي أن النفس لا تتعلق بالبدن ولا ترتبط به ؛ بل ترتبط في وجودها بسبب خارجي وهو الجود أو الفيض الإلهي الذي ينتهي إلى جسم الإنسان عن طريق العقول المفارقة .

وحينئذ ، فإذا كان الأمر كذلك فإن فساد البدن ليس دليلا على فساد النفس أيضاً ، بل إن هذه تبقى خالدة ، إذ ليس هناك مايوجب مطلقاً أنه إذا حدث شيء مع حدوث شيء آخر أن يبطل ببطلانه أو يفنى بفنائه .

ب — برهان البساطة والتركيب :

وكما أن ابن سينا عضد برهانه الأول ببرهان ثان ، كذلك فعل أبو حامد — وما كان له إلا أن يفعل بعد كل ما أخذ عنه — فهو يفرق مثله بين النفس والجسم باعتبار البساطة والتركيب . فإذا كانت النفس جوهراً بسيطاً من شأنه أن يوجد ويحدث ، فليس من المعقول أن يكون قابلا للفساد ، وإلا لاجتمع فيها أمران متناقضان وهما الوجود والفناء . فالنفس تبقى بعد الموت ، ولا يضيرها فى شيء أن تتصل بالجسد الذى يقبل الزيادة والنقصان وينتهى أمره إلى الفناء . وقد استخدم الغزالى فى هذا البرهان نفس عبارات ابن سينا دون تصرف .

كذلك تبعه فى تقرير خلود النفوس الجزئية ، على الرغم من تشهيره بفلاسفة الإسلام قبله وزعمه أنهم عجزوا عن إثبات هذا الخلود . وقد عرض الغزالى لتقرير شبهة النفس الكلية وفندها بنفس الطريقة التى سبقه إليها ابن سينا . فقد تساءل ، هو الآخر ، فقال : كيف تبقى الأرواح متعددة بعد فناء أجسادها مع أنها لا تختلف بالنوع ، بل تتفق بالحد والحقيقة ؟ ، ثم أجاب عن هذا الاعتراض بأن اتصالها بالأبدان يكسبها وجوداً خاصاً تحتفظ به بعد الموت . وقد قال فى ذلك : « فإن قيل فكيف تكون الأرواح بعد مفارقة الأجسام ولا تعلق لها بالأجسام ؟ فكيف تكثرت وتغايرت ؟ فالجواب أن نقول لأنها اكتسبت بعد التعلق بالأبدان أوصافاً مختلفة من العلم والجهل ، والصفاء والكدورة ، وحسن الأخلاق وقبحها ، فبقيت بسببها متغايرة ، فعقلت كثرتها

بخلاف ما قبل الأجسام ، فإنه لا سبب لتغايرها . »

ويمكننا القول فى نهاية الأمر إنه كان من الممكن إغفال مسألة خلود النفس لدى الغزالى . لكننا آثرنا ذكرها ، على ما فيه من تكرار لنفس الفكرة ، حتى نبيّن أن هذا الفيلسوف كان مقلداً إلى حد كبير ، وأن جهده الذى بذله فى دحض آراء الفلاسفة فى كتابه تهافت الفلاسفة لم يكن لإظهار الحق ، كما يعترف هو بذلك ، وكما يأخذ عليه ابن رشد هذا المسلك .

٥ — الخلود لدى ابن رشد

كان من الطبيعى أن تؤدى آراء الفيلسوف القرطبى ، فى تعريف النفس وبيان حقيقتها وطبيعة الصلة التى تربطها بالبدن ، إلى تقرير خلودها ، وإلى إثبات أن النفوس الجزئية تعود وتبعث فى الحياة الأخرى . وعلى الرغم من أن هنالك كثيراً من النصوص الصريحة الواضحة التى تؤيد وجهة نظرنا هذه فإن ابن رشد بدا لمسيحيى القرون الوسطى وللمستشرقين ، ولكثير من أتباعهم ، إماما للزائغين ومنكرى خلود نفوس الأفراد ، وغير ذلك من الترهات والأباطيل .

وقد ذهب أحد مستشرقى القرن الماضى ، ونعنى به « مونك — Munk »[1] ، فى كتابه ، الذى يعد خليطا من الفلسفتين ، اليهودية والإسلامية ، إلى رأى غريب بناء على تحليل سريع فجّ لمسألة الاتصال بين العقل الهيولانى والعقل الفعال فى فلسفة أبى الوليد ، وهى المسألة التى أفرد لها هذا الأخير كتاباً خاصاً أشرنا إليه من قبل . وأكثر من ذلك ، فقد اعتمد « مونك » فى رأيه هذا على أحد نصوص كتاب تهافت التهافت ، فزعم أن ابن رشد ذكر فى هذا الكتاب أن الحديث فى الخلود حديث خرافة . وقد بحثت عن هذه العبارة فى النص العربى ،

(1) Mélanges de philosophie juive et arabe, p 455.

فلم أوفق إلى العثور عليها . ولعل « مونك » وجدها فى إحدى التراجم اللاتينية . ولو سلمنا جدلا بأنه وقف عليها هنالك حقيقة فليس ذلك بدليل قاطع . فإننا نعلم مدى ما لقيته كتب المسلمين من تحريف فى أثناء نقلها إلى اللغة اللاتينية .

ونميل إلى اعتقاد أن هذا المستشرق قد أساء فهم النص ، ولم يستطع التفرقة بين ما لابن رشد وما لغيره .[1] فإنه كان من عادة فيلسوف قرطبة أن يعرض حجة خصومه أحسن عرض وأن يؤيدها بكل الحجج الممكنة ، حتى ليخيل إلى المرء أنه صاحبها . فإذا فرغ من عرضها بأمانة شرع يناقشها وينقدها . ثم يدلى برأيه آخر الأمر . وقد سبق أن أشرنا إلى مسلكه حيال مشكلة النفس السكلية وإلى اختياره لمذهب ابن سينا ، وعلى الرغم من ذلك فقد عده « مونك » مستهتراً ومرائياً ، ووصفه بأنه ينكر خلود النفس ويتقرب إلى العامة عند ما يلجأ إلى ابن سينا والغزالى يستشهد بآرائهما . ولكن ليس لهذا الزعم قيمة علمية ما لأنه وليد دراسة ناقصة . فإن ، « مونك » لم يقرأ سوى كتاب « تهافت التهافت » المترجم ، ولم يطلع على كل من كتابى « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » ، و « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيغة والعقائد المضلة » . وقد أفرد ابن رشد فى الكتاب الأخير منهما فصلا هاماً للبرهنة على خلود النفس ، ومن المحقق أنه لم يؤلف هذا الكتاب أيضاً من أجل العامة بل من أجل الخاصة ومما يشهد بذلك

---

(١) والدليل على ذلك أنه يقول إن ابن رشد ينص على فناء العقل الهيولانى ، وعلى أنه مجرد استعداد يموت مع صاحبه ، وأن العقل الفعال وحده هو الخالد . وليس ذلك بصحيح . فقد أوردنا بعض النصوص من كتاب تلخيص النفس التى تثبت عكس ما يدعيه مونك . وسنورد نصوصاً أخرى من رسالة الاتصال بين العقل الهيولانى والعقل الفعال وهى الرسالة التى أساء مونك فهمها أيضا .

أنه لا يتقرب إلى العامة فيه ؛ بل يهاجم أصحاب المذاهب الكلامية وخصوصاً الأشعرية ، ومنزلتهم من قلوب العامة كبيرة[١] .

ولم يكن « مونك » المؤرخ الوحيد الذى لم يفهم رأى ابن رشد فى هذه المسألة ولم ينصفه . ذلك أن « رينان Renan » فعل مثل ما فعل ، ونسب إليه مثل ما نسب . فقد قال « رينان »[٢] : إن فيلسوف قرطبة يميل إلى إنكار خلود النفس ، وإن بدا يعضد الآراء الدينية فى كتابه « تهافت التهافت » . كذلك وصفه بأنه من هؤلاء الذين لا يحفلون بأمر الديانات المختلفة ، ولا يولونها اهتماماً ما . ولكن « رينان » كان يجهل آراء هذا الفيلسوف التى ذكرها فى كتاب « مناهج الأدلة » . ويمكن القول مع أسين بالاسيوس — Asin Palacios بأنه كان ضحية نوع من الإيحاء الذاتى ؛ لأنه كان ينسب إلى ابن رشد آراء مفكر حر من أبناء القرن التاسع عشر ، ويريد بذلك أن رينان كان يتخيل أن أبا الوليد يرى مثل رأيه فى الديانات . ولذا فإنه ينسب إليه آراءه الشخصية .

وقد عضد « رينان » وجهة نظره الخاصة القائلة بأن ابن رشد كان ينكر بقاء النفوس الجزئية بنص يقول إنه وجده فى « كتاب النفس » . ولكننا لم نجد أثراً لهذا النص فى تلخيص كتاب النفس الذى عثرنا عليه فى مكتبة باريس الأهلية[٣] . ونعتقد أن هذين المستشرقين تأثرا بالأسطورة التى حاكها مسيحيو غرب أوربا فى القرون الوسطى حول اسم الفيلسوف القرطبى . وقد بدت هذه

---

(١) انظر مقدمتنا للكتاب « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » ضمن سلسلة فى الفلسفة الإخلاقية ، نشرته مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٠٠ .

(٢) Averroès et l'Averroïsme, 9 édit, pp. 153 — 156.

(٣) Mss 1009 Bibliothèque nationale.

الأسطورة لها ، ولغيرها ، حقيقة لا تقبل النقض أو الجدل . وربما كان لهؤلاء بعض العذر ، فإن الفوضى العقلية التي شهدها الغرب في القرن الحادي عشر والقرنين التاليين له — تلك الفوضى التي صحبت نقل الفلسفة الإسلامية إلى أهل أوربا — كانت نقطة البدء والسبب الرئيسي في تشويه آراء هذا الفيلسوف ؛ هذا إلى جانب كثير من التمويه أو سوء القصد : إما من جانب خصومه وإما من جانب أشياعه الأدعياء .

ولقد بينا في موضع آخر مدى شناعة هذه الأسطورة[1] . ويكفينا أن نشير هنا إلى أن أبا الوليد قال في نهاية مناقشته لآراء الغزالي : إنه يدين بخلود النفوس الجزئية بعد مفارقتها للأبدان . أما ما نسب إليه من أنه يقول باشتراك الناس في عقل واحد فمردود ؛ لأنه يطلق اسم العقل هنا على المعاني الكلية التي يجردها مختلف أفراد البشر من الأمثلة الجزئية أو الحالات الخاصة . ولاشك في أن عملية التجريد هذه واحدة لدى جميع الناس ، أي أنها تخضع لقوانين ثابتة وتمر بمراحل نفسية خاصة . وليس اتحادهم في تصور المعاني الكلية دليلا على وجود نفس كلية أو عقل كلي بالمعنى الذي ينسب إليه . كذلك رأى هذا الفيلسوف أن بعض الفلاسفة استنبطوا من اتحاد هذه المعاني الكلية لدى جميع الأشخاص أن هناك عقلا كلياً أو نفساً كلية . فاحتج الغزالي بذلك ، ورمى فلاسفة الإسلام بأنهم ينكرون خلود النفوس الجزئية . ولكن ليست تلك بحجة في الواقع . وقد لخص ابن رشد موقف الغزالي من الفلاسفة بقوله : « معنى ما حكاه عن الفلاسفة من هذا الدليل هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع معنى واحدا تشترك فيه ، وهو ماهية ذلك النوع من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به الأشخاص

(١) في رسالتنا للدكتوراه من السربون .

من حيث هى أشخاص : من المكان والوضع والمواد التى من قبلها تكثرت . فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الأشخاص التى يوجد فيها هذا المعنى . ولذلك كانت العلوم أزلية وغير كائنة ولا فاسدة إلا بالعرض ، أى من قبل اتصالها بزيد وعمرو ، أى أنها فاسدة من قبل الاتصال ، لا أنها فاسدة فى نفسها .. قالوا وإذا تقرر ذلك فى أمر العقل وكان فى النفس وجب أن تكون النفس غير منقسمة بانقسام الأشخاص ،وأن تكون معنى واحداً فى زيد وعمر . » ثم يقول أبو الوليد إن هذا الدليل ، وإن بدا قوياً فيما يتعلق بالعقل لأنه ليس فيه من معنى الشخصية شيء ، فإنه لا ينطبق على النفس ، فإن المشاهير من الحكماء يقولون بأن النفس لا تخرج عن طبيعة الشخص . وهنا يعتمد على آراء ابن سينا . لكن إذا كانت النفس لديه عقلا فى جوهرها تبين لنا بوضوح أنه ينص صراحة على عدم وجود عقل كلى مشترك بين أفراد الجنس البشرى ، وإن اتحدوا فى طريقة وصولهم إلى إدراك بعض المعانى الكلية التى لا تفنى أو تفسد بفساد الأفراد أو الأشياء التى تتحقق فيها .

وما كان للغزالى أن يهاجم فلاسفة الإسلام ، وابن سينا بصفة خاصة ، لأنهم أبعد الناس عن آراء أرسطو حين يقولون بأن النفس جوهر مستقل . ويعجب أبو الوليد لموقف أبي حامد من الرئيس ابن سينا فى مسألة النفس الكلية . فإن هذا الأخير ينص دون تردد على بقاء النفوس الجزئية لما يؤدى إليه القول بالنفس الكلية من محالات . وحينئذ فلا معنى لاعتراض أبى حامد ولا لاحتجاجه بتعريف النفس لدى أرسطو . « فإن للفلاسفة أن يقولوا إنه . لا يلزم إذا كان شيئان بينهما نسبة علاقة ومحبة مثل النسبة التى بين العاشق والمعشوق ،ومثل النسبة بين الحديد وحجر المغناطيس أن يكون إذا فسد أحدهما فسد الآخر .»[1]

---

(١) تهافت التهافت X[X' 3 طبعة بيروت .

وقد فطن ابن رشد إلى تعارض القول ببقاء النفوس الجزئية مع أحد مبادئ أرسطو، وهو المبدأ الذى يقضى بأن المادة هى السبب فى كثرة الأشياء واختلافها، فى حين أن الصورة هى الماهية المشتركة بين أفراد النوع. وقال: إنه يمكن التحايل على هذا المبدأ إذا قلنا: « إن النفس مادة لطيفة، وإنها تعود إلى مادتها الروحانية وأجسامها اللطيفة التى لا تحس إذا فارقت أبدانها. »[1] غير أن هذا ليس برأيه الحقيقى؛ إذ كان يرى أن النفوس جواهر روحية مجردة من كل مادة ومستقلة فى كيانها عن البدن.

ومما يجب ذكره أن آراءه الخاصة بخلود النفس صريحة لا تقبل الطعن، ولا تنهار أمام النقد؛ لأنه يعترف، دون تردد، بوجاهة رأى الغزالى فيقول: « وما يقوله هذا الرجل جيد... ولابد فى معاندتهم أن توضع النفس غير فانية كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية، وأن يوضع أن التى تعود هى أمثال هذه الأجسام التى كانت فى هذه الدار لا هى بعينها؛ لأن المعدوم لا يعود بالشخص. »[2] كذلك يذكر أبو الوليد أن ما كتبه فى كتابه « تهافت التهافت » عن هذه المسألة ليس سوى عرض نظرى بحت لآراء الفلاسفة. أما رأيه الحقيقى فإنا نجده مفصلا كل التفصيل فى كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ». وقد استعان بدليلين عقليين على إثبات هذا الخلود:

١ — الدليل الغائى:

يقرر فيلسوف قرطبة أن الإنسان لم يخلق عبثاً، وإنما خلق لغاية محدودة،

---

(١) نفس المصدر XXI,7 .

(٢) فى آخر تهافت التهافت .

وهى أن يدرك الكمال فى العلم والفضيلة . وليس إدراك ذلك أمراً ممكناً فى هذه الحياة الدنيا ، لأنها حياة عابرة . وحينئذ فلا بد من التسليم ، عقلا ، بوجود حياة أخرى تعود فيها النفوس لتلقى جزاءها. وقد قال فى عرض هذا الدليل(١) : « ... إنه قد اتفق الكل على أن للانسان سعادتين أخروية ودنيوية . وانبنى ذلك عند الجميع على أصول معترف بها عند الكل منها أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات . ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثاً ، وأنه إنما خلق لفعل مطلوب منه ، وهو ثمرة وجوده ، فالإنسان أحرى بذلك . وقد نبه الله تعالى على وجود هذا المعنى فى جميع الموجودات فى كتابه العزيز، فقال تعالى: « وماخلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ، ذلك ظن الذين كفروا . فويل للذين كفروا من النار . » وقال مثنياً على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود : « الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ، ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار » . ووجود الغاية فى الإنسان أظهر منها فى جميع الموجودات . وقد نبه الله سبحانه عليها فى غير ما آية من كتابه : « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون » وقال : « أيحسب الإنسان أن يترك سدى » وقال : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » . . . وقال منبهاً على ظهور العبادة من قِبل المعرفة بالخالق : « ومالى لا أعبد الذى فطرنى وإليه ترجعون . »

وإذا ثبت ، حسب العقل والشرع معاً ، أن الإنسان خلق للقيام بأفعال

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة . طبعة ميونخ سنة ١٨٥٩م ، ص ١١٨ ، ١١٩ . مطبعة مصر . مكتبة الانجلو المصرية ص ٢٣٩ .

خاصة به دون سواه من الحيوان علمنا أنه خلق من أجل كمال النفس الناطقة وهى التى تميزه عن غيره . وأفعال النفس الناطقة لديه نوعان : أحدهما عملى أى أخلاقى ، والآخر نظرى أى خاص بالمعرفة . ولذا « وجب أن يكون المطلوب الأول منه أن يوجد كماله فى هاتين القوتين ، أعنى الفضائل العملية والفضائل النظرية وأن تكون الأفعال التى تكسب النفس هاتين الفضيلتين هى الخيرات والحسنات ، والتى تعوقها هى الشرور والسيئات »[1] ومن ثم فإذا أدرك الموت الإنسان فإن كانت نفسه زكية طاهرة تضاعف زكاؤها وطهرها ؛ لأنها استطاعت التحرر من شهوات الجسم . أما إن كانت خبيثة فإن مفارقتها للبدن تزيدها خبثاً على خبث ؛ لأنها تتأذى بالرذائل التى اكتسبت وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن . لأنها ليس يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن . وإلى هذا المقام الإشارة بقوله : « أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله . وإن كنت لمن الساخرين . »[2]

ومن الواضح أن هناك وجه شبه قوياً بين هذا البرهان وبين ما ذكره أفلاطون بصدد البرهان الخلقى . ولكن ليس لنا إلا نعجب ببراعة أبى الوليد فى التوفيق بين الحجج العقلية التى ذكرها وبين النصوص الدينية التى استقاها من القرآن الكريم . وهو يفوق فى ذلك من سبقه من فلاسفة الإسلام الذين عنوا بالناحية المنطقية أو القسمة العقلية لإثبات خلود النفس . كما سبق أن رأينا ذلك لدى الغزالى وابن سينا .

---

(١) نفس المصدر ص ١١٩ . وطبعة مكتبة الأنجلو المصرية ص ٢٤٠

(٢) نفس المصدر ص ١٢٠ . وطبعة مكتبة الأنجلو المصرية ص ٢٤١ .

٢ — الدليل القائم على طبيعة الصلة بين النفس والجسم :

يتلخص هذا الدليل فى أن النفس لما كانت جوهراً مستقلا عن البدن فإن فساد هذا الأخير ليس معناه أنها تفنى معه . ولم يلجأ ابن رشد هنا إلى تفصيل جميع الاحتمالات الممكنة للصلة بين النفس والبدن : أهى سابقة له أم لاحقة أم تحدث معه ؟ فإنه قرر من قبل أن النفس تحدث مع البدن ولا تفيض من واهب الصور ، بل يخلقها الله خلقاً مباشراً . وليس الجسم سوى آلة تستخدمها النفس . ويمكن تشبيه الموت بالنوم . فإن الوظائف النفسية تتعطل وقت النوم ، ثم تعود إلى حالها حين اليقظة . وكذلك الأمر إذا جاء الموت فان هناك عودة للنفس بعده . وليس تعطل وظائفها إلى ما لا نهاية له . ويرى أبو الوليد أن هذا الدليل يتفق مع ما جاء به الدين . ولندعه يتكلم ، فطالما نسبت إليه الأباطيل ، وطالما رمى بالخروج على العقائد الإسلامية : « فإن قيل فهل فى الشرع دليل على بقاء النفس أو تنبيه على ذلك قلنا : ذلك موجود فى الكتاب العزيز ، وهو قوله تعالى : « الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها الآية » . ووجه الدليل فى هذه الآية أنه سوى فيها بين النوم والموت فى تعطيل فعل النفس . فلو كان تعطيل فعل النفس لفساد النفس لا بتغير آلة النفس ، لقد كان يجب أن يكون تعطل فعلها فى النوم لفساد ذاتها . ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها . فلما كانت تعود عليها علمنا أن هذا التعطل لا يعرض لأمر لحقها فى جوهرها ، وإنما هو شىء لحقها من قبل تعطل آلتها ، وأنه ليس يلزم إذا تعطلت الآلة أن تتعطل النفس . والموت هو تعطل ، فواجب أن يكون للآلة كالحال فى النوم . »[١]

---

(١) مناهج الأدلة نفس الطبعة ص ١٢٣ وما بعدها نشر مكتبة الأنجلو المصرية ص ٢٤٥ .

ولهذا الدليل أهميته . فإنه يتفق أتم اتفاق كما يتبين لنا مع تعريف أبي الوليد للنفس ، إذ ليست هذه الأخيرة لديه صورة للبدن ؛ بل هي جوهر مستقل وصورة للبدن في آن واحد. وهكذا استطاع هذا الفيلسوف أن يتخلص من تلك الصعوبة التي أثارها المبدأ القائل بأن المادة سبب الاختلاف بين الأفراد . ويعد هذا المبدأ إحدى نقط الضعف في فلسفة أرسطو . كذلك يتفق هذا البرهان من جهة أخرى مع آرائه في الغاية من اتصال النفس بالبدن . وذلك لأنه وسيلة إلى إدراك ما يحتوى عليه عالم الحس .

وإذن فلم يكن فايسوف قرطبة مرائياً ومتملقاً للجمهور كما كان يزعم كل من « مونك » و « رينان » . ولو كان الأمر كذلك لاكتفى بالبرهان الغائى . وذلك لأن الجمهور يسلم بهذا البرهان دون عناء . أما هذا البرهان الأخير ، فإنه يعتمد ، على العكس من ذلك ، على بعض القضايا الفلسفية الخاصة بطبيعة النفس. ونذكر هنا أيضاً أن ابن رشد لم يشر إشارة ما إلى خلود طائفة خاصة من الناس أو اندماج النفوس بعد مفارقتها الأجسام . وسبب ذلك أنه كان يرى أن الخلود لجميع النفوس دون تفرقة ، شقية كانت أم سعيدة . وقد رأينا أن نظرية النفس الكلية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنظرية الفيض التي قال بها غيره من فلاسفة الإسلام، أى من هؤلاء الذين تأثروا إلى حد كبير بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة . وحينئذ فهو أولى الفلاسفة بأن يكون أشدهم إنكاراً للنفس الكلية ما دام هو الوحيد الذى ينكر نظرية الفيض من بينهم .

٦ — خلود النفس عند توماس الأكوينى

وهم هذا المفكر مرة أخرى حين ظن أنه جاء يهدم آراء الفيلسوف

القرطبى . ويذكر أحد مؤرخى فلسفته وهو « جورس M. Gorce »[1] أنه قرر سنة ١٢٥٨ ميلادية أن هناك علاقة سببية بين نظرية العقل الكلى أو نظرية وحدة العقل ، لدى كل من ابن رشد والإسكندر الأفروديسى ، وبين النظرية التى تقول بفناء النفوس بعد الموت . ويذكر «جورس» نصا أخذه عن «توماس الأكوينى » وهو : « يقرر بعضهم أن العقل الخالد يوجد خارج النفوس البشرية. ومن ثم فإنهم يقررون أن النفس التى هى أحد جزئى الإنسان يجب أن تكون فانية . » ثم يقول بعد ذلك مباشرة : ولما كان ابن رشد يفصل أكثر من أى شخص آخر بين العقل والإنسان فالنظرية القائلة بفناء النفس يجب أن تنسب إليه أكثر من أى شخص آخر .

ولكن الحقيقة أن « توماس الأكوينى » قد أخطأ هدفه على نحو فاضح كما أنه يكشف فى الوقت نفسه عن شعوره بالإثم لأنه يحاول أن يخفى سطوه على آراء ابن رشد ، بكل وسيلة ممكنة ولو اقتضى ذلك أن ينسب إلى هذا الفيلسوف كل بدعة خرقاء، مع حرصه على تتبع آثاره فى البرهنة على خلود النفس وأيا كان الأمر فإنا نعلم أن أبا الوليد كان أشد الناس حرصاً على التسوية بين العقل والإنسان ، وأنه لم يقل قط بوحدة العقل بهذا المعنى الخاص الذى ينسبه إليه خصومه . وأكثر من ذلك فإنه لم يذكر أبداً أن العقل الذى لا يقبل الفساد أو الفناء يوجد خارج النفس ؛ بل قال قولا صريحا بأن العقل الهيولانى والعقل الفعال ليسا فانيين ، وذلك لأنهما ليسا فى الواقع سوى مظهرين مختلفين لذات واحدة غير مادية خالدة .

---

(1) M. M. Gorce La lutte (contra gentiles) à Paris. voir : Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen âge. T 1, Paris 1930.

ويمكن تفسير إلحاح الغربيين فى التجنى على فيلسوف قرطبة وفى محاولة النيل منه وإثقال كاهله بهذه الفرية وغيرها من صنوف البدع بأن ملحدى أوربا الذين أنكروا خلود النفس زعموا أنهم أتباعه . وذلك لأنهم عثروا فى شروحه على بعض مبادئ فلسفة أرسطو التى تعضد حجتهم . ولكن هذا الادعاء والإصرار على تشويه آراء بن رشد والحرص على مهاجمته وتكفيره ليس دليلا على صدق ما ينسبون إليه . ولئن دل ذلك على شىء فإنما يدل على أمرين هما : جهل تلاميذه الأدعياء ، ورغبة أعدائه فى الانتصار الرخيص عليه .

ولما أخذ « توماس الأكوينى » يفند آراء الباريسيين الملحدين خيل إليه أن قد قضى على إحدى نظريات الفيلسوف المسلم . ولكنه لم يشأ التفرقة بين مسألتين مختلفتين كل الاختلاف . فإن وحدة العقل شىء وإنكار خلود النفس شىء آخر ؛ إذ تقوم النظرية الأولى على إحدى نظريات الأفلاطونية الحديثة ، ونعنى بها نظرية الفيض ، وتقوم النظرية الثانية على مبدأ أرسطو القائل بأن المادة والصورة متلازمتان لا تنفك إحداهما عن الأخرى .

وقد تصدى الأكوينى للرد على أصحاب النفس الكلية فنسبها إلى ابن رشد .[1] وكان ينبغى له أن ينسبها إلى أبى نصر . فإن هذه النظرية شديدة الارتباط لديه بفكرة العقل الكلى . وحقيقة ليست النفس الكلية لدى الفارابى سوى ذلك العقل الفعال الذى تفيض منه النفوس الجزئية ثم تعود إليه إذا استطاعت . وعلى الرغم من لدد الخصومة وعنفها فإن هذا المفكر المسيحى لما أراد أن يبرهن على خلود النفس لم يجد خيرا من مذهب ابن رشد. وكان فى وسعه أن يستعين على ذلك بآراء ابن سينا أو الغزالى . بيد أنه آثر الاعتماد على نفس الأساس الذى بنى عليه أبو الوليد برهانه . فهو يسوى مثله بين النفس والعقل

---

(1) Contra gentiles, 11, cap. 83.

فيقول : إن جوهر النفس الإنسانية عقل محض يتصل بالبدن ويتخذه آلة له فى الوصول إلى المعرفة . فليست النفس إذن مجرد صورة كباقى الصور . ولذلك فإذا تعطل البدن وتفرق لم يكن ذلك سبباً فى فناء النفس . ويقول فى ذلك : « يجب القول بأن النفس الإنسانية التى نطلق عليها اسم المبدأ العاقل ليست قابلة للفساد »(١) .

وهكذا سرعان ما تنقلب طبيعتها لديه . فبعد أن كانت صورة لجسم طبيعى يحتوى على الحياة بالقوة ، كما نص على ذلك فى أكثر من موضع واحد ، أصبحت مستقلة وقائمة بذاتها ، ولم يعد اتحادها مع البدن اتحاداً جوهرياً . وقد فرق « توماس الأكوينى » فى هذا المقام بين النفس الإنسانية والنفس لدى الحيوان ، فقال إن هذه الأخيرة إنما كانت فانية لأنها ليست قائمة بذاتها ؛ على حين أن الصفة الجوهرية فى نفس الإنسان أن تكون مستقلة بذاتها . وقد عبر عن ذلك بقوله(٢) : « نقول إن النفس الإنسانية مبدأ غير جسمى قائم بذاته » .

فهو وإن جزم بإلحاد ابن رشد وتضليله لجماعة من المسيحيين فإنه يتبع طريقة تفكيره ، ويرغب مثله عن آراء أرسطو فى النفس ؛ لأنها تفضى لا محالة إلى إنكار خلودها أو على الأقل إلى تدعيم نظرية النفس الكلية . وهذا دليل على أنه كان يعلم آراء ابن رشد حق العلم ، وأنه تظاهر بعدائه ونقده فى هذه النقطة لأنه سرعان ما يعود إلى آراء أرسطو فى أكثر المسائل الأخرى(٣) .

---

(١) الخلاصة اللاهوتية .Sum theol. q 75 art. 6
Contra gentiles 11, cap. 78,79 et 82 De. Anim. art 14,

(٢) الخلاصة اللاهوتية الجزء الأول ، السؤال الخامس والسبعون ، الفصل الثانى .
"Sum, theol.1, q, 75,art, 2 : Dicimus animam homonis quoddam principium incorporem et subsistens. itrum anima humana sit aliquid subsistens''.

(٣) أنظر الفصل السابق الفقرة الخامسة أنظر ص ١٦١ .

الفصل السابع

العقـــل

١ — تمهيد

كان أرسطو يرى أن الجسم الواحد لايحتوى على أكثر من نفس واحدة، وأن هناك تدرجاً بين وظائفها المختلفة . ومع ذلك فإن وحدة النفس لم تكن شديدة الوضوح فى مذهبه، كما قد يبدو لأول وهلة . فإن تعريف النفس بأنها صورة لجسم عضوى آلى ليس كافياً فى تقرير هذه الوحدة ؛ إذ يخرج العقل من نطاقها لأن العقل يختلف عن الوظائف النفسية الأخرى فى أنه لايحتاج إلى استخدام أى عضو من أعضاء الجسم .

وقد رأينا أن تعريف النفس لدى ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام كان أكثر اتفاقا من تعريف أرسطو مع القول بتدرج مظاهرها أو وظائفها . كذلك بيّنا أن أبا الوليد بن رشد استطاع الاعتماد على آراء ابن سينا فى هذه المسألة إلى حد كبير، فاتخذها أساساً لنظرية جديدة تقرر وحدة النفس على نحو أكثر اتساقاً مما ذهب إليه أرسطو وشراحه من الإغريق والمسلمين . ومن ثم فقد كون هذا الفيلسوف لنفسه رأياً فذا عن طبيعة النفس عندما بيّن أنها ذات ذات غير جسمية وصورة للبدن فى آن واحد . وإنما كان رأيه جديداً لأنه تحرر من الصعوبات التى كانت تكتنف موضـــوع العقل فى الفلسفتين المشائية والإسلامية . وكانت نظريته فى الاتصال بين العقل الفعال والعقل الهيولانى ثمرة توفيقه بين أرسطو وآراء ابن سينا .

٢ — آراء أرسطو

قال أرسطو فى الجزء الثانى من كتابه عن النفس : « أما فيما يمس العقل فليس هناك شيء بديهى بشأنه . ومع ذلك، فإنه يبدو أن يكون ذلك نوعاً جديداً من النفس مختلفاً جداً ، وأنه وحده هو الذى يمكن أنه يكون مفارقاً للبدن ، كما يفارق الخالد الشيء القابل للفساد . » وربما غلب على الظن أنه يؤكد هذا الخلود بالنسبة إلى مختلف الوظائف العقلية . ولكن ليس ثمة ما يبرر هذا الظن ؛ فإنه يفرق تفرقة واضحة بين كل من العقل الهيولانى والعقل الفعال ، أى بين ذلك العقل الذى هو مجرد استعداد يمكن الإنسان من إدراك معانى الأشياء أو صورها ، وبين ذلك العقل الذى ينتزع هذه المعانى فعلا . ولا شك فى أن هذه التفرقة قد أدت إلى اضطراب فكرته عن وحدة النفس .

والآن يجب علينا أن نبين ما الذى يريده أرسطو بكل من هذين العقلين . أما العقل الهيولانى أو المنفعل عنده فهو ذلك الجزء من النفس الذى من شأنه أن يكون محلا أو مستودعا يقبل معانى الأشياء ويصير كل المعقولات . ويجب أن تكون نسبة هذا العقل إلى المعقولات كنسبة المادة إلى الصورة ، أو القوة إلى الفعل، مع بقائه على استعداد لقبول المعانى دون أن يتحد بها . ويمكن بيان الصلة بينه وبين المعانى إذا قلنا إن الصلة بينه وبينها تشبه الصلة التى توجد بين القوة الحسية وبين الأشياء الخارجية .[1] فكما أن الإحساس لا يختلط بالأشياء المحسوسة ولا يتحد معها ، كذلك الأمر فيما يتعلق بهذا العقل ؛ فإنه محل للمعانى ولكنه مستقل عنها .[2]

وليس لهذا العقل وجود معين محدد قبل أن يدرك المعانى . وهذا هو السبب

(1) De Anima III, 429, a, 15. (2) Ibid 429, a, 25.

فى أننا إذا نظرنا إلى النفس من هذه الناحية بدت لنا كمجرد مكان تجتمع فيه صور الأشياء أى معانيها . ولا يستخدم هذا العقل أى عضو من أعضاء الجسم . وهـذا هو وجه الخلاف بين القوة العقلية والقوة الحسية . فإن مؤثراً حسياً شديداً لا يتيح للعضو أن يحس ما هو أقل منه شـدة ؛ فى حين أن الأمر على خلاف ذلك فيما يتصل بالقوة العاقلة ؛ إذ لا يبدو العقل المنفعل أقل قدرة عند ما ينتقل من موضوع عقلى قوى إلى موضوع عقلى آخر أقل قوة منه .[1] وقد وضح أرسطو السبب فى الاختلاف بين كل من هاتين القوتين بقوله : « لا توجد القوة الحسية فى الواقع مستقلة عن الجسم ، أما العقل فهو مفارق له . »[2] وحينما ينتقل هذا العقل من القوة إلى الفعل ، أى من مجرد الاستعداد إلى عملية تجريد المعـانى من الأشياء الحسية — يصبح قادراً على التفـكير فى نفسه .[3] فهو يشبه لوحة ملساء لم يكتب عليها شىء بالفعل .[4] ولـكن ينبغى ألا يفهم من هذا التشبيه أنه جوهر مادى حقيقة ؛ بل يجب القول بأنه الشرط الأول للمعرفة ، أو بعبارة حديثة أنه الاستعداد الفطرى الذى لا بد منه حتى تتحقق عملية الإدراك .

وبالجملة فالعقل المنفعل ، فى نظر أرسطو ، هو جزء النفس الذى يتشـكل بالصور العقلية ويقبلها . وهو يشبه فى ذلك المادة الأولى التى تقبل مختلف الصور

---

(1) Ibid. 429 1—5, (2) Ibid 429, b,

(3) Ibid. 429b. 5—10. تلك هى الفكرة التى اعتمد عليها الفيلسوف القرطبى فى تقرير نظريته فى الاتصال ، وهى تلك التى يمكننا أن نطلق عليها اسم نظرية الحدس العقلى ؛ لأن النفس تدرك جوهرها الحقيقى حينما يقف العقل الهيولانى على طبيعته الخاصة ، وهى أنه نشاط عقلى يوجد أولا بصفة غير شعورية ، ثم ينقلب شعوريا . وقد ابتعد الشارح الأكبر بهذا التفسير عن الفلسفة الأرسطوطاليسية ؛ وذلك لأنه لا يقبل التفرقة بين العقل الهيولانى وبين العقل الفعال .

(4) Ibid. III. 4, 39, a

التى تتحد معها . [١] غير أن هناك فارقا كبيرا بينه وبين هذه المادة . فإن هذه الأخيرة تتخصص بالصور التى تتصل بها . وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالعقل المنفعل لأنه يظل مستقلا عن كل صورة يقبلها .

ومهما يكن من طبيعة هذا العقل فإنه يعجز عن إدراك أى شىء بنفسه ، أى بطريقة إيجابية ؛ لأنه — كما يقول أرسطو — عقل بالقوة ، أى مجرد استعداد ، وكل شىء بالقوة لا يمكن أن يصبح شيئاً بالفعل إلا بتأثير شىء آخر يوجد وجوداً فعلياً . ويخرج العقل المنفعل من القوة إلى الفعل بتأثير الصور العقلية . ولكى تبقى بعد ذلك صعوبة يجب التغلب عليها ، وهى كيف تستطيع هذه الصور إخراج العقل المنفعل من القوة إلى الفعل ، إذا كانت هى الأخرى أشياء بالقوة ، بمعنى أنها لا توجد مستقلة ؛ إذ أن الصور الخيالية تنطوى عليها ؟ ولذا لما أراد أرسطو حلّ هذه المشكلة لم يجد بدأ من القول بوجود مبدأ آخر يطلق عليه اسم العقل الفعال ، بحيث يكون هو الآخر جزءاً من النفس فقال : « فى الواقع يفرق المرء فى النفس من جهة بين العقل الذى يشبه المادة بسبب أنه يصير جميع المعقولات ، ومن جهة أخرى بين العقل الذى يصنع المعقولات ، بمعنى أنه حالة ما شبيهة بالضوء . » [٢]

فالعقل الفعال يلقى ضوءه على الصور الخيالية حتى تخرج منها الصور العقلية إلى الفعل بعد أن كانت موجودة فيها بالقوة . وذلك شأن الضوء الذى يغمر الأشياء ، فتبدو ألوانها التى كانت مستترة بفعل الظلام . ولكن هاملان — (Hamelin) يرى أننا إذا قلنا مع أرسطو بأن العقل الفعال يشبه الضوء

---

(1) Ibid. III, 430 a. 1-5 voir aussi. Hamelin. Système d'Aristote. P 386-387

(2) Ibid. 430 a. 10 - 15.

كان معنى ذلك أننا نجعل له وجوداً مستقلا عن البدن وعن كل ما به مسحة أو أثر من آثار الجسم ، ومن ذلك الصور الخيالية ، وكان معناه أيضاً أنه من جنس مخالف لجوهرنا ، وأنه يكاد يكون شيئاً خارجاً عن النفس . وفى ذلك يقول هاملان : « إن هذا التشبيه لا يقدمنا كثيراً . فإن الإضاءة تظل دائماً فعلا من الأفعال . كذلك لا يؤثر العقل الفعال إلا لأنه يحتوى على الصورة [العقلية] . وحينئذ فلن يكون هذا العقل فى نهاية الأمر شيئاً آخر سوى صورة عقلية مجردة ومفارقة للمادة . وهذه الصورة المفارقة هى التى تثير الصورة التى تنطوى عليها المادة الخيالية وتدعوها إليها ، إذا صح هذا التعبير . ولكن إذا قلنا بأن العقل الذى يصنع المعقولات صورة كان معنى ذلك أننا نثير مشكلة كبرى ، وهى أنه من جنس مفارق ؛ إذ لا تصبح للعقل الفعال ، الذى هو صورة مجردة ، أية صلة بالجسم ، فهو يدرك دون عضو ، وفى هذه الحال نتساءل هل هو جزء منا ؟ »[1]

وحقيقة لقد وصف أرسطو هذا العقل بصفات تسمو به عن عالم الإنسان ، وعن هذا العالم الطبيعى فقال : « ولا يستطيع المرء القول بأن هذا العقل يفكر تارة ولا يفكر تارة أخرى . فمتى فارق [البدن] فإنه يصير على غير ما كان عليه . . . وهو وحده الذى لا يموت وهو الخالد . . . فى حين أن العقل المنفعل قابل للفساد . »[2]

٣ — آراء الاسكندر الأفروديسى

ترك أرسطو مشكلة العقل غامضة على النحو الذى رأيناه منذ قليل . ولذلك

(1) Hamelin, Système d'Aristote p. 386

(2) De Anima 430 a1 20 — 25

أخذ شراحه يفسرون هذا الغموض ، ويحاولون إيجاد حل لهذه المعضلة . فذهب بعض هؤلاء ، وعلى رأسهم الإسكندر الأفروديسى ، وهو من أشهر شراح الإغريق للفلسفة الأرسطوطاليسية ، إلى القول بأن العقل الفعال الذى يصنع المعقولات ليس جزءاً من أجزاء النفس أو وظيفة من وظائفها ؛ بل هو الإله الذى يتمثل فى نفوس البشر ، ويقوم مقامهم فى إدراك معانى الأشياء . ويمكننا أن ننسب إلى الإسكندر الفضل فيما لقيته نظرية النفس والعقل فى فلسفة أرسطو من أهمية بالغة فى القرون الأخيرة التى ازدهر فيها التفكير الإغريقى ، وفى أثناء القرون الوسطى لدى المسلمين والمسيحيين فى أوروبا . ذلك لأن ذلك الشارح لما أراد تفسير النص الذى ذكرناه منذ قليل ابتدع فكرة جديدة عن طبيعة النفس الإنسانية . ولم تكن هذه الفكرة على وفاق مع روح مذهب أرسطو ، كما يقول الشراح الآخرون ومن بينهم ابن رشد . ولكنها أثرت ، على الرغم من ذلك ، تأثيراً بعيد المدى فى آراء الفلاسفة بعده فى العقل والتصوف .

أما وجهة نظر الإسكندر فتتلخص فى أن أرسطو استطاع التفرقة بين ثلاثة عقول هى : العقل الهيولانى أو المنفعل ، والعقل المكتسب ، والعقل الفعال . وقد كان هذا هو الأساس الذى اعتمد عليه الإسكندر الأفروديسى فى تفسير المعرفة الإنسانية .[1] فقد فسر هذه المعرفة بأن النفس إذا أدركت إحدى الصور العقلية فإنها تتحد بها ، وتصبح معها شيئاً واحداً . ومعنى ذلك أنها لا تفترق عن المعقولات إلا إذا كانت موجودة بالقوة ، أى على هيئة استعداد لقبولها . ومعنى ذلك بعبارة أكثر وضوحاً أن النفس لا تختلف عن المعقولات إلا إذا لم تكن قد أدركتها بعدُ . وبناء على ذلك يجب التسليم بأن النفس تحتوى على مبدأ

---

(1) Duhem, Système du Monde, T. p. 376 — 398.

يوجد بالقوة ، وليس فيه أى شىء بالفعل ، ولكنه يستطيع أن يصير جميع المعقولات أى يتحد معها . وهذا هو العقل المنفعل لدى أرسطو، وهو الذى يطلق عليه الإسكندر اسم العقل الهيولانى أو المادى . وليس هذا العقل لديه ذات مادية حقيقية . فإذا اتحد مع إحدى الصور نجم عن ذلك وجود ذات معينة . والمراد بهذا الوصف أن العقل مجرد استعداد لإدراك حقائق الأشياء ، كما أن المادة تقبل جميع الصور ، كذلك رأى هذا الشارح أن العقل الهيولانى قابل للفساد كما كان يقول أرسطو ، بل ذهب إلى أنه يموت بالفعل .

ويليه فى المرتبة عقل آخر هو العقل المكتسب . وقد قال الإسكندر : وفوق هذا العقل المادى الذى يستطيع إدراك كل شىء ، والذى لا يدرك شيئاً على الرغم من ذلك ، يوجد العقل المكتسب أو بعبارة أدق العقل الذى هو فى طريق الاكتساب ، وهو العقل الذى يفكر والذى ينتقل من القوة إلى الفعل ، وهو العقل الأول بعد أن اتحد بالصور أو المعانى العقلية .

ويأتى فى آخر الأمر عقل ثالث هو العقل الفعال الذى يجعل العقل المادى عقلاً مكتسباً . وهو السبب الذى يخرج العقل من القوة إلى الفعل ، أى من مجرد الاستعداد إلى القدرة على الإدراك . فهو صورة مجردة ومفارقة للمادة ، غير أنه لا يتصل بالعقل المادى إلا فى الوقت الذى تفكر فيه النفس . وهو غير قابل للفساد ، وحينئذ فهو خالد . وهو كائن إلهى . وهو الذى يخلق الأشياء التى يحتوى عليها فلك القمر ويدبر أمرها . كذلك هو الذى يخلق العقل المادى بصفة خاصة . فإذا اتحد به لكى يدرك الأشياء فإنه لا يتصل به اتصالا لا انفصام عنه ، بل هو قابل للانفصال عنه . وينفصل عنه بحسب الحقيقة وبمجرد انتهاء العملية العقلية ينتهى إدراك المعقولات ، أى أن الاتحاد بين العقلين رهن بالوقت الذى تستمر فيه عملية الإدراك العقلى .

ويتضح لنا من هذا الوصف أن الإسكندر يفرق على نحو لا مجال للشك فيه بين كل من العقل الفعال والعقل بالقوة أو المادى ، وأنه يجعل الأول ذاتاً مستقلة ليست من هذا العالم الحسى . وسوف تتبين لنا قوة الصلة بين مذهبه فى تفسير المعرفة الإنسانية وبين آراء فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا والغزالى وابن طفيل ، وسنرى كذلك ماوجهه فيلسوف قرطبة إلى هذا المذهب من نقد .

ولكن ينبغى لنا ألا نسوى ، على الرغم من ذلك ، بين نظرية المعرفة لدى الفلاسفة المسلمين من أتباع الأفلاطونية الحديثة وبين هذه النظرية عند الإسكندر تسوية تامة . ذلك أن الفارابى وابن سينا لا يقولان مثله : إن العقل الفعال هو الله ، ولكنهما يذكران أنه آخر العقول المفارقة أو أرواح الملائكة . ومهما يكن من شىء فإن وجه الشبه بين النظريتين واضح جداً على نحو يدعو إلى العجب .

٤ — آراء تيمستيوس [Themistuis]

أعرض هذا الشارح عن تفسير الإسكندر ولم يرتضه ؛ لأنه كان يعتقد أن هذا الشارح لم يصب كبد الحقيقة، وإنما أخطأ فى فهم رأى أرسطو ، ولم يفسره على النحو الذى كان ينبغى له أن يفعل . ويرجع السبب فى ذلك إلى أن تيمستيس ينكر أن أرسطو كان يرى أن العقل الفعال هو الله الذى يفكر فى نفوس البشر . وذلك لأن هذا العقل جزء منا ، أو هو حقيقتنا بعبارة أصح . كذلك يختلف تيمستييس عن الإسكندر من جهة أخرى ، أى فيما يتصل بطبيعة العقل بالقوة أو المادى . فهو لا يرى مثله أن هذا العقل قابل للفساد . ولذلك نجده يضطر إلى التحايل على النص الصريح الذى ذكره أرسطو فى هذا الشأن فقال : إن هذا

الفيلسوف إنما يتحدث عن فناء العقل المشترك ، أى العقل الذى يكون به الإنسان مكونا من نفس وجسم ، ويريد بذلك العقل الذى هو محل الانفعالات كالغضب والشهوة . [١] ومن هذا يتبين لنا أن تيمستييس يفرق فى الواقع بين ما يسميه العقل المشترك وبين ما يطلق عليه اسم العقل بالقوة . وقد طبق هـذا الشارح نظرية تعاقب الصور على مادة واحدة على الوظائف العقلية فى النفس ؛ فرتب العقول على هذا الأساس ، وجعل العقل الفعال آخر وظائف النفس أو آخر صورها ، أو صورة الصور [٢] ، فقال : « إن هذه الصورة الأخيرة هى وحدها الصورة المجردة بمعنى الكلمة ، أو بالأحرى هى صورة الصور . وكل واحدة من الصور الأخرى مادة وصورة فى نفس الوقت . وآخر هذه الصورة وأسماها العقل الفعال الذى بلغ من الكمال درجة لا يمكن أن يوجد بعده شىء آخر أسمى منه بحيث يمكن أن يكون مادة له . » [٣] وسنرى كيف تأثر كل من الفارابى وابن رشد بتفسير هذا الشارح ، وكيف اختلفا مع ذلك اختلافا كبيراً فى فهمه .

ويجب أن نذكر فى نهاية الأمر أن « تيمستييس » ، وإن قال بأن العقل الهيولانى غير قابل للفساد ، فإنه يعترف من جهة أخرى بأن هذا العقل مشترك بين جميع أفراد البشر ، كما هى الحال أيضاً فى العقل الفعال! ولم يستطع « توماس الأكوينى » — أو لم يشأ — التفرقة بين رأى تيمستييس فى هذه المسألة وبين رأى أبى الوليد بن رشد ، فنسب إلى هذا الأخير آراء الأول .

---

(1) Ibid. Duhem. T. IV. p. 383.

(٢) وهذا ما فعله ابن رشد فيما بعد .

(3) Ibid. Duhem. T. IV. p. 386.

٥ — آراء أتباع الأفلاطونية الحديثة من المسلمين

اختلف فلاسفة الإسلام فى تحديد عدد العقول وطبيعة كل عقل منها . ويمكن إرجاع اختلاف آرائهم فى تلك المسألة إلى هذا السبب ، وهو أنهم اختلفوا فى تحديد طبيعة العقل الهيولانى . وبيان ذلك أنهم انقسموا إلى فريقين فذهبت الغالبية الكبرى من بينهم إلى ما ذهب إليه الإسكندر الأفروديسى فقالت : إن هذا العقل مجرد استعداد فى الإنسان . ولذا فإنه يفنى مع الجسم . ويذكر ابن رشـــد أن فلاسفة العرب قبله كانوا من أنصار مذهب الإسكندر ، وإن خالفوه بعض الشىء فى تحديد طبيعة العقل الفعال . ثم يرد عليهم مذهبهم بأن أرسطو لو جعل العقل الهيولانى مجرد استعداد لقبول معانى الأشياء لترتب على ذلك أنه يقرر وجود استعداد « غير ذى موضوع » ، أى وجود استعداد لا ينسب إلى جوهر أو ذات معينة ، وذلك أمر لا يقبله العقل . وقد استطرد الشارح الأكبر فقال : إن الاسكندر وحده هو الذى فسر أرسطو على هذا النحو ، وإن جميع الفلاسفة المعاصرين له رفضوا رأيه . كذلك رده تيمستييس لشناعته . ومن ثم فإن رأيه مختلف جسداً عن آراء أبى نصر الفارابى وغيره من الحكماء المسلمين الذين كانوا يقولون : لن يكون المرء فيلسوفا كاملا إلا إذا كان على رأى الإسكندر .(1)

وذهبت طائفة قليلة إلى تعضيد رأى تيمستييس ، وهو القائل بأن العقل الهيولانى ليس مجرد استعداد ؛ بل هو ذات عقليـة مجردة عن المـادة ؛ إذ كيف يكون الأمر على خـلاف ذلك ، وقد قال أرسطو : إنه من الواجب أن لا يختلط هـذا العقل بقوى النفس الأقل منه مرتبة ؟ وقد وفق

(1) Renan, Averroès p. 135.

أبو الوليد بن رشد بين هاتين الطائفتين حين قال : إنه ينبغى ألا نفرق بين العقل الهيولانى والعقل الفعال ؛ بل يجب القول بأنهما مظهران لذات عقلية واحدة وهى النفس .

ولم يفطن كل من « مونك » و « رينان » إلى هذه الفروق الدقيقة بين آراء أبى نصر وآراء بن رشد . ولذا فلم يهتديا إلى حقيقة نظرية المعرفة لدى هذا الأخير . ومن العجيب حقاً أنهما نسباً إليه أنه كان يقول بفناء العقل الهيولانى ، مع أنه كان ينص صراحة على خلوده وعلى مخالفته فى ذلك لمن سبقه من الشراح . وسنعرض بالتفصيل لآراء كل من الفارابى وابن سينا والغزالى وابن باجه وابن طفيل فى هذه المسألة ، حتى نبين أن هؤلاء الفلاسفة كانوا أكثر اتباعا للأفلاطونية الحديثة منهم لآراء أرسطو ، ولكى نبرهن على استقلال الفيلسوف القرطبى وابتكاره .

٦ — آراء الفارابى

ذكر أبو نصر فى مقالته عن معانى العقل [1] أن لفظ العقل يطلق ويراد به معانى جمة . فإن العامة تصف به كل ذى فضل سديد الحكم . أما المتكلمون فيعبرون به عن تلك الملكة أو القوة التى تميز للإنسان بين الخير والشر . وقد استخدمه أرسطو فى كتابه التحليلات « Analytiques » للدلالة على تلك القوة التى يستعين بها المرء للوصول بطريقة مباشرة إلى نتيجة يقينية يستنبطها من بعض المقدمات أو القضايا العامة الضرورية . وقال إن هذه القوة أحد أجزاء النفس ، وهى التى تكتسب بها المعارف الأولى ومبادىء العلوم

(١) توجد هذه المقالة فى مجموعة الثمرة المرضية .

النظرية . ويقول أبو نصر : إن أرسطو استخدم لفظ العقل فى كتاب الأخلاق « l' Ethique » للدلالة على معنى آخر، وهو أن النفس تكتسب، مع الزمن، نوعا من الخبرة الأخلاقية ، فتمتاد التفرقة بين الأفعال الاختيارية التى يجب القيام بها والأفعال الاختيارية التى يجب الإحجام عنها . وهناك معنى خامس لهذه الكلمة ، وهو الذى ذكره أرسطو فى كتاب النفس . وقد اعتمد الفارابى على ما ذكره أرسطو فى هذا الكتاب الأخير للتفرقة بين أربعة عقول، وهى العقل بالقوة أو الهيولانى ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد ، والعقل الفعال .

أما العقل بالقوة فيعرّفه بقوله : « هو نفس ما ، أو قوة من قوى النفس ، أو شىء ما ، ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها. فتجعلها كلها صورة لها . . وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور . . وهذه الذات ليس تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات، حتى تكون لها ماهية منحازة وللصور التى فيها ماهية منحازة ؛ بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور . . فهى مادامت ليس فيها شىء من صور الموجودات فهى عقل بالقوة.» ولا نكاد نجد تعريفاً آخر للعقل المنفعل يفوق تعريف أبى نصر فى مرونته وغموضه أيضاً ؛ فإنه من الممكن أن نرجعه إلى آراء « الإسكندر الافروديسى » ، كما نستطيع العثور على وجه شبه بينه وبين تعريف « تيمستيبيس » . ولكن على الرغم من هذه المرونة فإنا نميل إلى اعتقاد هذا الأمر ، وهو أنه من أتباع الإسكندر ؛ لأنه لايفرّق فى الواقع بين النفس الإنسانية الجزئية وبين هذا العقل . ومعنى ذلك هو أن العقل بالقوة أو العقل الهيولانى ليس سوى تلك النفس التى تتهيأ لقبول المعقولات . ويدل على صحة ما نعتقد أن هذا التفسير يتفق مع نظرية أبى نصر فى كل من خلود النفس الكلية والاتصال بالعقل الفعال . لأنه كان يرى

أنه لا خلود لكل من النفس الجزئية والعقل بالقوة . ومن التعريف السابق نرى أنه يسوى بين صور المعقولات أو المعانى وبين العقل بالقوة ، بمعنى أن هذين الأمرين يصبحان لديه شيئاً واحداً . ومع ذلك فإنه يقول أحياناً : إن هذا العقل شبيه بالمادة ، وإنه لا يختلط أو يتأثر بالصور العقلية التى يحتوى عليها . ومعنى ذلك أن له ذاتاً خاصة به . ويقترب بذلك من رأى « تيمستيوس » . ويمكن التوفيق بين هذين الرأيين المتناقضين لديه بأنه يذهب إلى الرأى الأول إذا كان يتحدث عن هذا العقل حينما يتحد بالمعانى ، وإلى الرأى الثانى حينما يكون الأمر خاصاً به قبل هذا الاتحاد .

أما العقل بالفعل فهو نفس العقل السابق ، وقد اتحد بالصور العقلية التى كانت موجودة بالقوة فى الأشياء الخارجية ثم انتقلت إلى الفعل ، أى الصور التى كان يمكن إدراكها ، ثم أصبحت مدركة بحسب الواقع . ويتبين لنا أن أبا نصر يسوى هنا بين العقل بالفعل والمعقولات بالفعل . وهذا هو ما يعبر عنه أحياناً بقوله إن العقل والمعقول شىء واحد ، كما تبين ذلك من النص الآتى: « فهى [النفس] ما دامت ليس فيها شىء من صور الموجودات فهى عقل بالقوة . فإذا حصلت فيها الموجوات . . صارت تلك الذات عقلا بالفعل . . فإذا حصلت فيه المعقولات التى انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، وقد كانت من قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة . . وتلك الذات إنما صارت عقلا بالفعل بالتى هى بالفعل معقولات . فإنها معقولات بالفعل وإنها عقل بالفعل شىء واحد بعينه . »[1] وهكذا يتضح لنا أن العقل بالفعل لديه هو نفس العقل المادى الذى أدرك بعض المعانى ولم يدرك بعضها الآخر ، وأن كلا من

---

(١) مقالة فى معانى العقل ص ٣٣ .

هذين العقلين مظهر لشيء واحد بعينه ، وهو النفس الإنسانية . وقد فرق الفارابى على هذا الأساس نفسه بين نوعين من المعقولات : يوجد بعضها بالقوة ويوجد بعضها بالفعل . ويسمى النوع الأول المعقولات الأولى ، وهى التى تقابل العقل بالقوة . ويسمى النوع الثانى المعقولات الثانية ، وهى التى تقابل العقل بالفعل .

أما العقل الثالث فهو الذى يطلق عليه اسم العقل المستفاد ، وهو العقل المكتسب الذى يقول به أرسطو . وقد فسر الفارابى حدوث هذا العقل المستفاد على النحو الآتى : وهو أن العقل بالفعل عندما يدرك الصور العقلية تصبح هذه الأخيرة صورة له ، وحينئذ ينقلب عقلا مستفاداً ، كما نص على ذلك فى مقالته فى معانى العقل : « فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التى هى صور له من حيث هى معقولة بالفعل صار العقل الذى كنا نقول أولا إنه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد . »[1] ويعد هذا العقل الأخير مادة للمعقولات ، ولكنه فى نفس الوقت صورة للعقل الأدنى منه مرتبة ، وهو العقل بالفعل . وهكذا يتبين لنا أن هذا الفيلسوف قد تأثر فى هذه المسألة بتيمستيوس ، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك ؛ لأنه يقول مثله بتدرج الوظائف العقلية فى النفس الإنسانية ؛ أى بأن العقل بالقوة مادة للعقل بالفعل ، وأن هذا الأخير مادة للعقل المستفاد وصورة للعقل بالقوة ، فى حين أن العقل المستفاد صورة للعقل بالفعل ومادة للصور العقلية . وإنما كان هذا التدرج ضرورياً حتى يستطيع العقل النزول إلى مستوى الأشياء الخارجية . غير أن هذا النزول لايتم حقيقة إلا إذا استعانت النفس ببعض قواها الأدنى مرتبة ، وهى الخيال والحس . ومعنى ذلك أن النفس

---

(١) نفس المصدر ص ٣٥ .

تتبع فى إدراكها للأشياء الحسية طريقاً تصاعدياً : إحساس ، فخيال ، فعقل بالقوة ، فعقل بالفعل ، فعقل مستفاد .

وليست العقول الثلاثة التى سبق وصفها سوى ثلاث مراتب متتابعة يمكن الوقوف عليها فى التفكير الإنسانى . ومع ذلك ،فإن هذه العقول الإنسانية ليست كافية وحدها فى تحصيل المعرفة ، بل لابد من وجود عقل آخر يخرج النفس من مجرد الاستعداد لإدراك الأشياء إلى إدراكها بالفعل. وهذا هو العقل الفعال وهو شىء خارج عن النفس الإنسانية . وقد قال أبو نصر : « ومن قوى النفس العقل العلمى ، وهو الذى يتم به جوهر النفس ، ويصير جوهراً عقلياً بالفعل . ولهذا العقل مراتب : يكون مرة عقلا هيولانيا ، ومرة عقلا بالملكة ، ومرة عقلا مستفاداً . وهذه القوى التى تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم ، ولا يخرج من القوة إلى الفعل ، ولا يصير عقلا تاماً إلا بسبب عقل مفارق ، وهو العقل الفعال . »

وهكذا رسم الفارابى الطريق أمام فلاسفة الإسلام بعده عندما فصل العقل الفعال عن النفس ووضعه فى أقرب الأفلاك إلينا ، وهو فلك القمر . وتلك نقطة تحول هامة فى مذهب هـذا الفيلسوف ، لأنه يعرض جانباً عن الفلسفة الأرسطوطاليسية ، ويتجه نحو مذهب الأفلاطونية الحديثة يستعين به على تفسير كثير من المسائل كالمعرفة والنبوة والسعادة ، ويبنى عليه آراءه الخاصة فى التصوف.

ويشبه أبو نصر العقل الفعال بالشمس التى تخرج الألوان من القوة إلى الفعل ، أى من الخفاء إلى الظهور : « كذلك العقل الفعال هو الذى جعل العقل الذى بالقوة عقلا بالفعل ، بما أعطاه من ذلك المبدأ . وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل . والعقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد .

وصور الموجودات هى فيه لم تزل ولا تزل ، إلا أن وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذى هى فيه موجودة عليه فى العقل الذى هو بالفعل . . والعقل الفعال يعقل أولا من الموجودات الأكمل فالأكمل .[1] .

أضف إلى ذلك أن الصور التى نجدها موزعة فى المواد المختلفة توجد متحدة على هيئة صورة واحدة فى هذا العقل : وقد أخذ الفارابى هذه الفكرة عن أفلوطين ، وزنى بها تلك الفكرة التى تقول بتدرج الموجودات ، اذ ليست الموجودات سواء فى الكمال أو النقص ، وإنما يتوقف كمالها ونقصها على درجة الاتحاد بين أجزائها . وقد ضرب لذلك أفلوطين مثالا فقال : إن وجود الأحجار فى كومة أقل كمالا من وجودها جنباً إلى جنب ، ووجود الأشياء جنبا إلى جنب أقل كمالا من وجود الكائن الحى الذى تتماسك أجزاؤه وتتضامن على نحو خاص بسبب وجود النفس فيه . وهكذا تزداد درجة الاتحاد كلما ارتقينا فى مراتب الكائنات ، فيكون الاتحاد أتم بين أفراد الفرقة الموسيقية أو بين أفراد كتيبة من كتائب الجيش منه بين جماعة من الناس لا تربطهم صلة أو غاية محددة ؛ كذلك تزداد درجة الكمال بالانتقال من الأشياء المادية إلى الأشياء العقلية والروحية . وأكمل مرتبة لدى أفلاطون هى الوحدة المطلقة ، وهى فى نظره مبدأ لكل وجود عقلى أو مادى[2] .

ولكن الذى يهمنا هنا هو أن الفارابى يفسر المعرفة الإنسانية على أساس اتصال العقل الفعال بنفوسنا . لأنه هذا العقل هو المصدر الذى تفيض منه المعانى ،

---

(١) نفس المصدر ص ٣٥ .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة صفحة ٧٥ . وسنشير فى كتاب آخر إلى الصلة القوية بين آراء أفلوطين وآراء الفارابى ، وسنبين كيف أخذ الثانى عن الأول آراء فى الفيض والتصوف كذلك .

وهو إلى جانب ذلك السبب فى وجود هذه النفوس ، وكل ما يحتوى عليه هذا العالم الدنيوى ؛ لأنه لما كان آخر العقول السماوية فإنه إذا فكر فى ذات الخالق سبحانه فاضت عنه النفوس الإنسانية ، وإذا فكر فى ذاته ، على أن وجوده مستمد من الله ، فاضت عنه العناصر الأولية التى يتألف منها العالم ، وتساعده فى هذا الأمر الأخير الأجرام السماوية .

وحينئذ يمكننا تلخيص نظرية الفارابى فى المعرفة على النحو الآتى ، وهو أن النفس الإنسانية لا تستطيع بلوغ غايتها فى الإدراك ولا تصير — كما يقول أبو نصر — عقلا بالفعل إلا إذا وجد شىء يخرجها من القوة أو من مجرد الاستعداد إلى الإدراك الفعلى ، وذلك الشىء هو العقل الفعال . ولا تتم المعرفة حقاً إلا إذا اتحد هذا العقل بالنفس العاقلة لدى الإنسان .

وإلى جانب ذلك كان هذا الفيلسوف يعتقد أن هذا الاتحاد أو الاتصال سبيل إلى تحصيل السعادة . وذلك لأن النفس تستطيع معه رؤية عظمة الله وجلاله والوقوف على أمور ليس لها مثيل فى عالم الحس . وليس هذا الاتصال متاحا لجميع الناس على حد سواء ؛ بل يتحقق لدى هؤلاء الذين قويت لديهم ملكة الخيال . وقد يتلقى بعض هؤلاء فى أثناء يقظته العلم بالأمور المستقبلة التى تفيض من العقل الفعال . وقد تبدو له هذه الحقائق على هيئة صور خيالية ، وتلك هى المرتبة القصوى أى مرتبة الأنبياء . ودونها مراتب عديدة متفاوتة . وقد بين الفارابى هذه المراتب بقوله : « قال الذى يرى ذلك أن لله عظمة جليلة عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شىء منها فى سائر الموجودات أصلا . ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة الكمال فيقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها عن المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة

وسائر الموجودات الشريفة ، ويراها ، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوّة بالأشياء الإلهية . فهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى إليها القوة المتخيلة ، ودون هذا من يرى جميع هذه فى نومه فقط . وهؤلاء تكون أقاويلهم التى يعبرون بها أقاويل محاكية ورموزاً وألغازاً وتشبيهات. ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً . »[1]

ولا يستطيع المرء الاتصال بالعقل الفعال دفعة واحدة ، بل لابد له من الانتقال من مجرد الاستعداد الفطرى للمعرفة إلى مرتبة العقل بالفعل . ومن هذه المرتبة إلى العقل المستفاد .[2]

هذا هو الأساس الذى تنبنى عليه نظرية الاتصال المشهورة عند فلاسفة المسلمين من أتباع الأفلاطونية الحديثة . فإن هؤلاء كانوا يرون أن هذا الاتصال شرط جوهرى فى المعرفة . ويجب أن نشير هنا إلى أن الفارابى كان يرى أن العقول الثلاثة الأولى ، وهى العقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل المستفاد ، لا توجد إلا بسبب اتصال النفس بالجسم[3] .

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٧٦ : « وأول الرتب التى بها الإنسان إنسان هو أن تحصل الهيئة الطبيعية القابلة المعدة لأن تصير عقلا بالفعل ، وهذه هى المشتركة للجميع . فبينها وبين العقل الفعال رتبتان : أن يحصل العقل المنفعل بالفعل ، وأن يحصل العقل المستفاد . وبين هذا الإنسان الذى بلغ هذا المبلغ من أول رتبة الإنسانية وبين العقل الفعال رتبتان . وإذا جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشىء واحد ، على مثال ما يكون المؤتلف من المادة والصورة شيئا واحداً ، وإذا أخذ هذا الإنسان صورة إنسانية هى العقل المنفعل الحاصل بالفعل كان بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط . وإذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل الذى صار عقلا بالفعل والمنفعل مادة المستفاد والمستفاد مادة العقل الفعال وأخذ جملة ذلك كشىء واحد كان هذا الإنسان هو الإنسان الذى حل فيه العقل الفعال : وإذا حصل ذلك فى كلا جزئى قوته الناطقة النظرية والعملية ثم فى قوته المتخيلة ، كان هذا الإنسان هو النبى الذى يوحى إليه . فيكون الله عز وجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال . »

(٣) انظر رسالته فى إثبات الأشياء المفارقة . طبعة حيدر أباد ص ٨ .

وإنما أفضنا الحديث عن نظرية العقول لدى الفارابى حتى نبين الفارق الجوهرى بينها وبين نظرية ابن رشد ، ولكى نبرهن على تلك القضية التى نختلف بها عن جميع هؤلاء الذين كتبوا عن هذا الفيلسوف قبلنا ، وهى أن مؤرخى الفلسفة يكادون يجمعون على أن الفيلسوف القرطبى كان أحد أتباع الأفلاطونية الحديثة ، فى حين أننا نثبت أنه كان صاحب شخصية فلسفية مستقلة ، وأنه كان أقرب فلاسفة الإسلام إلى مذهب أرسطو . ولن نلجأ مثل هؤلاء إلى مجرد الفروض أو الحدس أو التقليد ، بل سوف نستعين على تأكيد وجهة نظرنا بنصوص لهذا الفيلسوف نفسه . وحقيقة لم تستطع نظرية الاتصال الفارابية ، على الرغم مما ينسبه إليها « كارا دى فو » من جمال[1] ، أن تأسر لبّ أبى الوليد ، وإن أثرت ، على العكس من ذلك . تأثيراً عميقاً فى نظرية المعرفة لدى ابن سينا والغزالى وابن باجة وابن طفيل وموسى بن ميمون .

٧ — آراء ابن سينا

أخذ الرئيس أبو على الحسين عن الفارابى رأيه فى تدرج الوظائف العقلية فى النفس ، وقال مثله : إن كل عقل منها يعد مادة للعقل الذى يليه ، وصورة للذى يأتى قبله . وعلى هذا النحو فرق بين أربع قوى لكل منها عقل يقابلها . فهناك العقل الهيولانى ، وهو لا يعدو أن يكون مجرد استعداد للمعرفة . ويأتى بعده العقل الممكن أو بالملكة ، وهو صورة له ، وذلك لأنه يزيد عليه من جهة أنه قد اكتسب القضايا الأولية البديهية . ثم يأتى بعد ذلك العقل بالفعل ، وهو فى حالة استعداد كامل ، بحيث يمكن أن تحدث فيه الصورة العقلية التى تكتسب

(1) Carra de Vaux, Avicenne, P 221 - 222

بعد الحقائق الأولية . فإذا أدرك هذه الصور أو المعانى انقلب عقلا مستفاداً ، وهذه هى المرتبة الرابعة . ولا تكتسب هذه الصورة عن طريق التجريد ، كما تقول بذلك الفلسفة المشائية ، وإنما تفيض من عقل آخر مستقل عن النفس الإنسانية ، وهو العقل الفعال . « ونسبته إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا . فإن القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات التى فى الخيال ، وأشرق عليها نور العقل الفعّال فينا . . استحالت مجردة عن المادة وعلائقها ، وانطبعت فى النفس الناطقة ، لا على أنها نفسها تنتقل من التخيل إلى العقل منا . . . ؛ بل على معنى أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها [المعنى] المجرد من العقل الفعال . فإن الأفكار والتأملات حركات معدة للنفس نحو قبول الفيض . »(١)

ولا يتحقق الاتصال بالعقل الفعال على خير وجه إلا لدى نفر قليل من البشر ، وهم الذين يدركون الأشياء بسببه إدراكاً مباشراً . وهذه هى السبيل إلى الإدراك الصوفى أو الاتصال بالعالم الروحى . وحينئذ فهو شىء خارج عن النفس ؛ بل إن هذه الأخيرة تفيض عنه ، وهى فى ذلك كالأشياء المادية وصورها . وهو آخر العقول المفارقة .(٢)

وإذن فلا يمكن تفسير المعرفة الإنسانية لديه إلا على أساس القول بنظرية الاتصال بين النفس والعقل الفعال . وإنا لنرى أنه يمزج كالفارابى بين كل من نظرية المعرفة الأرسطوطاليسية ونظرية المعرفة فى مذهب الأفلاطونية الحديثة .

---

(١) الشفاء الجزء الأول ص ٣٥٦ .

(٢) الإشارات طبعة ليدن ص ١٧٥ : « فيجب أن تكون هيولى [مادة] العالم العنصرى لازمة عن هذا العقل الأخير . ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعونة فيه . . وأما الصور فتفيض أيضاً من ذلك العقل . . . وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلى الذى يلى هذا العالم . »

فهو يقول من جهة بأن الحواس والخيال يمهدان لمعرفة المعانى ، ومن جهة أخرى ينكر وجود الذاكرة العقلية ، لأنه ليس من الممكن أن تختزن المعانى غير المنقسمة فى عضو منقسم بطبيعته .

ويمكن تفسير التذكر والنسيان فى مذهبه بالإقبال أو الإعراض عن العقل الفعال [١] . فالعقل ينظر تارة إلى المعانى ، ويغفل عنها تارة أخرى . فإذا أقبل عليها تجلت فيه ، وإذا أعرض عنها لم تتمثل . وحينئذ يمكن تشبيه النفس بمرآة والمعانى بأشياء خارجة عنها . « فتارة تلوح فيها ، وتارة لا تلوح ، وذلك بحسب نسبة تكون بين النفس وبينها ، أو يكون المبدأ الفعال يفيض على النفس صورة بعد صورة ، بحسب طلب النفس ، وأن يكون إذا أعرضت عنه انقطع الفيض . فإن كان هذا هكذا فلم لا تحتاج كل كرة إلى تعلم من رأس ؟ فنقول : إن الحق هو القسم الأخير . وذلك أنه من المحال أن نقول : إن هذه الصورة موجودة فى النفس . ومحال أن تكون ذاتها خزانتها . » [٢]

وليست الغاية من التعلم إلا محاولة الاستعداد التام للاتصال بالعقل الفعال . وهذا الاستعداد يكون ناقصاً قبل التعلم وكاملا بعده . « وهذا الاستعداد قد يشتد فى بعض الناس حتى لا يحتاج فى أن يتصل بالعقل الفعال إلى كثير شىء وإلى تخريج

---

(١) نفس المصدر ١٢٩ : « لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات . . غير جسمانى ولا منقسم فليس فيه شىء كالمتصرف وشىء كالخزانة . ولا يصح أن يكون هو المتصرف ، وشىء من الجسم وقواه كالخزانة ؛ لأن المعقولات لا ترتسم فى جسم . فبقى أن ههنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات . إذن هو جوهر عقلى بالفعل إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فينا الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة . وإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلى العالم الجسدانى ، أو إلى صورة أخرى ، انمحى المتمثل الذى كان أولا ، كأن المرآة التى كانت تحاذى بها جانب القدس قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس ، أو إلى شىء آخر من أمور القدس . وهذا إنما يكون أيضاً للنفس إذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال . »

(٢) الشفاء الجزء الأول ص ٣٦٠ .

وتعليم ؛ بل يكون شديد الاستعداد لذلك . . . كأنه يعرف كل شيء . . . من نفسه ، وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد . ويجب أن تسمى هذه الحالة من العقل الهيولانى عقلا قدسياً . »[1] وهذه هى حال الأنبياء ، وهى أعلى مراتب القوى الإنسانية .

وهكذا نرى أنه يتفق مع الفارابى فى تفاصيل نظرية الاتصال ، وإن كان يختلف عنه من جهة أنه لا يسلم معه بأن النفس تتحد مع هذا العقل فتفنى فيه ؛ إذ لو جاز ذلك لغدا العقل الفعال قابلا للانقسام .[2] وإذا اتصلت النفس به اتصالا ما أصبحت عقلا مستفاداً . وفى هذه الحال لا تحتاج إلى استخدام عضو ما ؛ وذلك لأنها تدرك بجوهرها ما كانت تدركه من قبل بواسطة الأعضاء أو الآلات الجسمية . وقد وضح ابن سينا هذه الفكرة الأخيرة فى كتاب الإشارات فقال : « إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لأنها تعقل بذاتها — كما علمت — لا بآلاتها . ولو عقلت بآلاتها لكان لا يعرض للآلة كلال ألبتة إلا ويعرض للقوة كلال ، كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة . ولكن ليس يعرض هذا الكلال ؛ بل كثيراً ما تكون القوى الحسية والحركية فى طريق الانحلال والقوة العقلية إما ثابتة وإما فى طريق النمو . »[3]

ويرجع السبب فى أن هذا الفيلسوف لا يقول باتحاد النفس الإنسانية بالعقل الفعال اتحاداً تاماً إلى أنه كان يرى أن النفوس تبقى متعددة بعد مفارقتها لأبدانها ولا تكوّن نفسا كلية . وإذا كانت هذه هى حالها بعد الموت فمن باب أولى

---

(١) نفس المصدر ص ٣٦٢ (٢) الإشارات ص ١٧٩

(٣) نفس المصدر ص ١٧٦

أن تحتفظ بشخصيتها إذا قدر لها الاتصال بالعقل الفعال فى هذه الحياة الدنيا .

ومع ذلك ، فإنه كان يذهب من جهة أخرى إلى إمكان اتصال النفس العاقلة بالله تعالى على نحو خاص من الاتصال . وحينئذ تدرك الذات الأولى والعقول المفارقة ونفوس الأفلاك السماوية وما يأتى بعدها مما يوجد فى هـــذا العالم الدنيوى .[1] ومن ثم نرى أن ابن سينا يتخذ طريقه صعدا نحو التصوف العقلى الخالص . أما فيما يمس نظرية المعرفة الإنسانية بمعنى الـكلمة فإنه يؤكد أن النفس تحتاج إلى مطالعة العقل الفعال كلما أرادت إدراك أحد المعانى العقلية . وهذا هو السبب الذى دعا « توماس الأكوينى » إلى القول بأنه لا وجود للذاكرة العقلية فى مذهب ابن سينا .[2]

فنظرية المعرفة السينية نظرية إشراقية فى جوهرها . وهى ترتبط ارتباطا وثيقا بنظرية صوفية يمكن تسميتها « مشاهدة الذات الآلهية » وتنحصر السعادة الإنسانية الحقة فى بلوغ هذه الغاية القصوى . وإذن فللنفس لديه وجهان : يتجه أحدها نحو عالم الحس ، ويتجه الآخر نحو عالم الأمر أو الجناب الإلهى . وتستطيع النفس إدراك الصور أو المعانى الـكلية عن طريق العقل بالفعل ، كما تستطيع الاتصال بعالم العقول عن طريق العقل المستفاد . وتلك المعرفة الأخيرة هى المعرفة الحقة . « والعارفون المتنزهون إذا وضع عنهم مقارنة البدن ، وانفـكوا عن الشواغل خلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالـكمال الأعلى ، وحصلت لهم اللذة العليا ، وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه ، والنفس فى البدن ؛ بل المنغمسون فى تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون ،

---

(١) سيأخذ ابن طفيل هذه الفـكرة عن ابن سينا .

(٢) الخلاصة اللاهوتية : الجزء الأول السؤال ٨٩ فصل ٦ . وكتاب العلامة جلسون : Gilson, le thomisme p. 290.

وهم فى الأبدان ، من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شئ . »[١] « ولا يبعد أن يفضى بهم الأمر إلى أن يرتقوا فى اللذات الحقيقية التى لا يمكن أن يشرحها بيان، ولا يكشف عنها مقال ، ولا يوازنها حال . »[٢] وهؤلاء هم الذين يطلق عليهم ابن سينا اسم العارفين .

وهناك مراتب يرقى فيها هؤلاء . وهذه المعرفة الصوفية لا ينالها إلا من هو جدير بها وبالقدر الذى هو أهل له . وقد وصف ابن سينا ذلك بقوله[٣] : « ثم إنه إذا بلغت به الرياضة والإرادة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه ، لذيذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه . وهو المسمى عندهم أوقاتا .وكل وقت يكتنفه وجدان : وجد إليه ووجد عليه . ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشى إذا أمعن فى الارتياض . ثم إنه ليتوغل فى ذلك حتى يغشاه فى غير الارتياض . فكلما لمح شيئا عاج منه إلى جانب القدس يتذكر من أمره فغشاه غاش، فيكاد يرى الحق فى كل شىء . ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة ، فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا ، وتحصل له معارفة مستقرة ، كأنها صحبة مستمرة . ويستمتع فيها ببهجته . فإذا انقلب عنها انقلب حيران آسفا . . . ثم إنه ليغيب عن نفسه، فيلحظ جناب القدس فقط . وإن لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة ... وهناك يحق الوصول . »

والعبادة والصلاة وسيلتان إلى التحرر من عالم المادة وإلى الاتصال بعالم الأمر. فإذا صفت النفس ، وسمت ، واستعدت لقبول الفيض وصلت إلى مرتبة ترى فيها أنوار العالم الإلهى . وهذا هو ما يطلق عليه الصوفيون اسم اللحظات أو الفلتات

---

(١) الإشارات والتنبيهات ص ١٩٥ ، ١٩٦ .

(٢) رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ١٦ .

(٣) الإشارات والتنبيهات ص ٢٠٢ ، ٢٠٣ .

أو الخلسات . ومثل هذه النفس لا تريد رؤية الحق لتحقيق غرض آخر سوى هذه الرؤية . فهى لا تتخذ العبادة والشوق سبيلا إلى تحصيل الأجر والثواب فى الحياة الآخرة ، وإنما تسلك طريق العبادة ، لأن الوجود الحق مستحق لهما ، ولأنها نسبة شريفة إليه . فهو الغاية والمطلوب فى ذاته . وقد عبر عن ذلك بقوله[1] :

« الزهد عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة . وعند العارف تنزه عما يشغل سره عن الحق ، وتكبّر على كل شىء غير الحق . والعبادة عند غير العارف معاملة ، كأنه يعمل فى الدنيا لأجرة يأخذها فى الآخرة ، هى الأجر والثواب . وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه . . ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جانب الحق . . والعارف يريد الحق الأول لا لشىء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه وتعبده له فقط . »

وهكذا تبين لنا أن مشاهدة الذات الإلهية أرقى مراتب التصوف لديه . ويمكننا القول بأن ابن سينا هو الذى فتح الطريق واسعاً أمام مفكرى الإسلام بعده لتفسير نظرية المعرفة تفسيراً صوفياً . وسوف نرى تأثير هذه الآراء فى تفكير ابن طفيل بصفة خاصة . وسنرى كيف ظل أبو الوليد بن رشد بعيداً عن هذه النظرية التى يطلق عليها « إرنست رينان » اسم « جنون المتصوفين الشرقيين » . وسيتاح لنا التنبيه على خطأ هذا المستشرق وغيره ممن نسبوا

---

(١) نفس المصدر ص ١٩٩ . وذكر أيضاً فى رسالته السعادة ، طبعة حيدر أباد ص ٢ :

« ثم السعادة قد يظن بها أنها الفوز باللذات الحسية والرياسات الدنيوية . ويبين لمن تحقق الأمور أن اللذات العاجلة ليس شىء منها بسعادة ؛ إذ كل واحد منها لن يصفو لمتعاطيه عن شوب المكروه . . . ومنها أن كل من يتعاطاها وينهمك فيها انقطعت السكينات الإلهية عن صدره ، وامتنع الفيض الربوبى عن الحلول فيه ؛ لامتناعه عن قبوله . كما قال عليه السلام . (إن الحكمة لتنزل من السماء فلا تدخل قلباً فيه هم غد . . .) فقد اتضح أن هذه المطالب ليست بالسعادة إلا على سبيل الحسبان . »

إلى فيلسوف قرطبة نظرية الاتصال بالله تعالى عن طريق المعرفة الصوفية فإن الحقيقة هى أنه نص على أن السعادة الإنسانية تنحصر فى المعرفة العلمية الحقة ، وهى التى تقوم على إدراك العلاقات السببية بين الأشياء .

٨ — آراء الغزالى

كان أبو حامد مقلداً فى هذه المسألة أيضاً ؛ ذلك أنه لم يفعل فى الحقيقة سوى أن اقتفى آثار ابن سينا فى التفرقة بين أربع قوى نفسية تقابل كل قوة منها عقلا خاصاً . ومعنى ذلك أن للقوى العقلية مدارج أو مراتب ، وأن لكل مرتبة منها اسما يحددها . ففى المرتبة الأولى نجد قوة ، هى استعداد محض للإدراك ، مجردة من المعلومات أو الأشياء العقلية . وهذا هو شأن الصبى الذى يجهل المعانى الكلية المجردة ؛ ومع ذلك فإن فى طبعه واستعداده تحصيلها فيما بعد . ويطلق على القوة العقلية فى هذه الحال اسم العقل الهيولانى ، أى المادى أو العقل بالقوة . وتأتى بعد ذلك مرتبة ثانية يدرك فيها الإنسان بعض المعانى ، سواء كانت بعض البديهيات أو الأوليات اليقينية — التى يدركها المرء من غير اكتساب ؛ لأنها فطرية فيه مثل علمه بأن الشىء الواحد لا يكون قديماً حديثاً ، ولا يكون موجوداً معدوماً ، والقول الواحد لا يكون صدقا وكذباً — أم كانت من من الحقائق المشهورة التى تتناقل بالسماع ،وهى أكثر ظهوراً فى الصنائع والأخلاق وتسمى هذه القوة الثانية عقلا بالملكة . أما المرتبة الثالثة فهى ما يطلق عليه الغزالى اسم العقل بالفعل ، ويريد بها أن الإنسان يستطيع استحضار الصور العقلية أو المعانى الكلية التى سبق له اكتسابها . وبيان ذلك أن العالم يهتدى إلى معرفة حقائق معينة ثم يغفل عنها ، غير أنه يظل قادراً على استعادتها . فإذا تمثلت هذه المعانى فى الذهن تحققت المرتبة الرابعة ، وهى العقل المستفاد . وإنما

سمى كذلك لأنه يستفيد هذه المعانى بأحد الأسباب الإلهية ، وهو العقل الفعال[1] .

وهناك صلة وثيقة بين هذه القوى الأربع . فكل عقل من هذه العقول يسيطر على العقل الذى يسبقه ، ويخضع للعقل الذى يأتى بعده . فمثلا نرى أن العقل المستفاد — وهو آخر مراتب العقل الإنسانى — يسيطر على العقول الثلاثة السابقة وهو يعد غاية وتاجا لها ، كما أنا نجد أن العقل بالفعل يستخدم العقل بالملكة ، وأن العقل الهيولانى خادم للعقل بالملكة . ومعنى ذلك أن هناك تدرجاً فى الوجود بين هذه العقول المختلفة ، بأن يكون كل عقل منها مادة وصورة باعتبارين مختلفين . فهو مادة لما هو أسمى منه مرتبة وهو صورة لما هو أقل منه مرتبة .

وقد وضح أبو حامد هذه الصلة وذلك التدرج فى كثير من كتبه مستشهداً لذلك ببعض آيات القرآن الكريم ، وهى التى يقول الله تعالى فيها : « الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس ، والله بكل شىء عليم . » فالنفس الإنسانية المستعدة بفطرتها لقبول المعرفة تشبه المشكاة . فإذا قويت ، فأدركت المعارف والبديهات الأولى ، أشبهت الزجاجة . أما إذا اشتد صفاؤها ، واستطاعت الوصول إلى مرتبة تدرك فيها معانى الأشياء عن طريق الفكرة الفعالة ، فإنها تشبه الشجرة ؛ لأن الشجرة ذات أفنان ، وكذلك التفكير أو الاستدلال العقلى ذو فنون .[2] أما إذا بلغت مرحلة أكثر صفاء من تلك فإنها تشبه الزيت الذى يضىء ولو لم تمسسه نار .

(١) أنظر مقاصد الفلاسفة مطبعة السعادة سنة ١٣٣١ هـ ص ٢٩١ .

(٢) وفى موضع آخر ،هو مشكاة الأنوار، شبه الغزالى المشكاة بالروح الحاس والزجاجة بالروح الخيالى ، والسراج المنير بالروح العقلى ، والشجرة بالروح الفكرى : مشكاة الأنوار ص ٣ .

وهذا هو ما يطلق عليه الغزالى اسم الروح القدس ، وهو روح الأنبياء والأولياء ؛ « إذ فى الأولياء من يكاد يشرق نوره حتى يكاد يستغنى عن مدد الأنبياء ، وفى الأنبياء من يكاد يستغنى عن مدد الملائكة . » ومرتبة النبوة من أسمى المراتب التى يصل إليها العقل المستفاد ، لأنها تشبه النور الذى يكون مبصراً لنفسه ولغيره .[1] وروح القدس لدى الأنبياء يكاد زيته يضىء وحده . فإذا مسته النار فمن الأولى أن يصبح نوراً على نور . ويريد بالنار هنا الأرواح العلوية أو الملائكية .

وإذن يتضح لنا أن الغزالى كان من أنصار نظرية الإشراق والفيض[2] ، إذ يرى أن المعرفة الإنسانية إنما تتم على صورة أنوار وأضواء تفيض من العقل الفعال على النفوس البشرية . وهو يرى من جانب آخر أن هذه الأنوار أو الأضواء لا تفيض إلا بشرط أن تكون النفس مستعدة لقبولها ، أى إلا إذا مرت قبل ذلك بمراحل الإدراك الأولى ، وهى الحس والخيال والوهم . وقد سبق

---

(١) مشكاة الأنوار ص ٣٧ — ٣٨ : « وهذه الخاصة توجد للروح القدس النبوى ؛ إذ تفيض بوسطته المعارف على الخلق . وبه يفهم تسمية الله محمداً صلى الله عليه وسلم سراجاً مبيناً . والأنبياء كلهم سرج ، وكذلك العلماء ولكن التفاوت بينهم لا يحصى . »

(١) لما أراد الغزالى تأويل معنى يد الله لجأ إلى نظرية الفيض فقال فى كتابه فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص ٨ : « والله يعطى ويمنع بواسطة ملائكته ، كما قال عليه الصلاة والسلام أول ما خلق الله العقل فقال بك أعطى وبك أمنع . ولا يمكن أن يكون المراد بذلك العقل عرضاً كما يعتقد المتكلمون ؛ إذ لا يمكن أن يكون العرض أول مخلوق ؛ بل يكون عبارة عن ذات ملك من الملائكة يسمى عقلا من حيث يعقل الأشياء بجوهره وذاته من غير حاجة إلى تعلم ؛ وربما يسمى قلما باعتبار أنه تنقش به حقائق العلوم فى ألواح قلوب الأنبياء والأولياء وسائر الملائكة وحياً وإلهاما . . . ويجوز أن يكون لشىء واحد أسماء كثيرة باعتبارات مختلفة ؛ فيسمى عقلا باعتبار ذاته ، وملكا باعتبار نسبته إلى الله تعالى فى كونه واسطة بينه وبين الخلق ، وقلما باعتبار إضافته إلى ما يصدر عنه من نقش العلوم بالإلهام والوحى ، كما يسمى جبريل روحا باعتبار ذاته ، وأمينا باعتبار ما أودع من الأسرار ، وذا مرة باعتبار قدراته ، وشديد القوى باعتبار كمال قوته ، ومكينا عند ذى العرش باعتبار قرب منزلته . »

أن رأينا هذه الفكرة بعينها لدى الرئيس ابن سينا . وكما أن هذا الفيلسوف الأخير استدل على وجود العقل الفعال بأن المعانى العقلية لا تختزن فى النفس أو فى البدن بل توجد فى ذات خارجة عنهما ، كذلك فعل أبو حامد . فإنه ينص على أن المعانى تحضر فى النفس ثم تغيب عنها . ويمكن أن تعود إليها ، دون حاجة إلى اكتساب جديد ؛ بل يكفى أن تقبل عليها . وليس من المعقول عنده أن تنعدم هذه المعانى جملة متى غابت عن النفس ، وإلا فإنه يجب على المرء ، فى هذه الحال ، أن يمر بنفس المراحل التى أدت به إلى اكتسابها فى أول الأمر . وإذا تقرر أنها لا تنعدم ، فإنه يبقى أن نذكر أنها لا تختزن فى النفس ، وإلا لوجب أن تكون هذه شاعرة بها . كذلك لا يمكن القول بأنها تختزن فى البدن ؛ لأنه لا يصلح أن يكون مستودعا للمعانى العقلية التى لا تقبل الانقسام ، كما هى الحال فيما يتعلق بالجسم . وهكذا يرى الغزالى أنه لابد من التسليم بوجود جوهر مستقل توجد فيه هذه المعانى وتفيض منه عند الحاجة . فإذا حدث اتصال بين هذا العقل وبين النفس الإنسانية فاضت منه المعانى، وارتسمت فيها، كما ترتسم فى مرآة محاذية لها . وإذا أعرضت النفس عن هذه المعانى ، لاهتمامها بعالم الجسد ، انمحى ما تمثل فيها من قبل .

ومما لا ريب فيه أن الغزالى يحاول الجمع ، هو الآخر ، بين نظريتين مختلفتين لتفسير عملية الإدراك العقلى ، ونعنى بهما النظرية المشائية والنظرية الأفلاطونية الحديثة . ويدل على أنه حاول هذه المحاولة أنه يتبع ابن سينا فيها عندما يرى أن القوة العقلية لدى الإنسان، متى اتجهت تفحص الأمور الجزئية التى تحتوى عليها الصور الخيالية ، أشرق عليها نور العقل الفعال ، ولذا فإن المعانى الكلية تبدو فيها مجردة عن كل أثر مادى أو خيالى ، وتنطبع فى النفس الناطقة . وقد

يظن أنها تنتقل من الصور الخيالية إلى مرتبة الصور العقلية ، ولـكن ليس الأمر كذلك ، لأن الذى يحدث هنا ، كما يعتقد الغزالى ، هو أن اطلاع النفس على الصور الخيالية يعدها ويهيئها لأن تفيض عليها المعانى العقلية المجردة من ذات خارجة عنها . والسبب فى ذلك أن الأفـكار والتأملات تعد النفس تحول قبول الفيض من العقل الفعال . وقد عرض الغزالى هذه الفـكرة فى كتاب مقاصد الفلاسفة فقال : « فذلك أن المتخيلات المحسوسة ما لم تحصل فى الخيال لا يحصل منها المعانى الـكلية المجردة . ولـكنها فى ابتداء الصبى تـكون فى حكم صورة مظلمة . فإذا كمل استعداد النفس أشرق نور العقل الفعال على الصورة الحاضرة فى الخيال ، فوقع منهـا فى النفوس المجردات الـكلية ، حتى يأخذ من صورة زيد صورة الإنسان الـكلى ، ومن صورة هـــذا الشجر صورة الشجر الـكلى ، وغـير ذلك ، كما تقع من صورة المتلونات عند إشراق الشمس عليها مثلها فى الأبصار السليمة . والشمس مثال العقل الفعال وبصيرة النفس مثال قوة الإبصار ، والمتخيلات مثال المحسوسات . فإنها محسوسة مرئية بالقوة فى الظلام ، وفى العين مبصرة بالقوة ، فلا تخرج إلى الفعل إلا بسبب آخر ، وهو إشراق الشمس . فـكذلك هذا . ومتى أشرق هذا النور ميزت القوة العقلية من الصور المنتقشة فى الخيال العرضىّ من الذاتى ، وميزت الحقائق من الأمور الغريبة التى ليست ذاتية ، فتـكون مجردة وتـكون كلية أيضاً . »

وتختلف مراتب النفوس فى استعدادها لقبول هذه المعرفة الإشراقية . فقد تصفو ، وعندئذ يصبح الفيض متواصلا متواترا متواليا . وقد تنصرف عن الفـكر جملة فتعرض عن جانب القدس . وبين هذين النوعين من النفوس مراتب يتفاوت الناس ، تبعا لها ، قربا وبعداً من الله تعالى أما النفوس الصافية المشرقة

التى تطهرت من أدران البدن وشهواته فإن أنوار العلم تتلألأ فيها . ولذا فهى مؤيدة من قبله تعالى ، وهى ثاقبة الحدس لا تحتاج إلى الفكر والنظر ، أى أنها إذا أدركت العلة أدركت المعلول فى الوقت نفسه . وقد يكون هذا الحدس عقب طلب وشوق . وقد يكون من غير طلب أو اشتياق . فتفيض عليها المعقولات مصحوبة ببراهينها . ويصف ، الغزالى هذا النوع من النفوس بأنه يشبه أن يكون قد تجرد من ثياب بدنه ، فأصبح نوراً خالصاً ، واتصل بعالم القدس ، وتتمثل له حقائق الأشياء مع وجودها خارج حسه . وعلى هذا النحو تتمثل للأنبياء والأولياء أشياء وصور مماثلة لجواهر الملائكة ، ويحدث ذلك لهم فى اليقظة . « وينتهى إليهم الوحى والإلهام بواسطتها ،فيتلقون من الغيب فى اليقظة ما يتلقاه غيرهم فى النوم ، وذلك لشدة صفاء باطنهم . »[1]

وهناك نفوس أخرى لا تستطيع تحصيل العلوم ومعرفة حقائق الأشياء إلا إذا استعانت على ذلك بالبدن ، وهى تلك التى تشرق فيها أنوار العقل الفعال على الصور الخيالية التى انتهت إليها عن طريق الحس . وهذه النفوس أدنى مرتبة من السابقة لأنها لا تكسب المعرفة عن طريق المشاهدة أو الذوق ، وإنما عن طريق الاستدلال العقلى ، وهو سبيل العلماء الراسخين فى العلم . وأصحاب الذوق والمشاهدة هم الأولياء .وهم يشاركون النبى فى بعض الأحوال ، وذلك لأن إيمانهم يجذبهم إلى جانب العالم الأعلى . أما العلماء فإنهم يقصرون عن الوصول إلى هذه المنزلة ، فلا يدركون المعانى إلا عن طريق الصور الخيالية ، وإلا بعد جهد ووقت طويلين . وقل أن يهتدوا إلى الحقائق دفعة واحدة . وهم معرضون للخطأ . فشتان

---

(١) فيصل التفرقة — مطبعة السعادة ص ٦ .

ما بين مرتبة المشاهدة والذوق ومرتبة الاستدلال والعقل .[1] وتأتى فى آخر المراتب نفوس تشبثت بالأوهام وضروب الخيال . وهذه هى مرتبة الغافلين عن كل معرفة ، سواء كانت ذوقا أو مشاهدة أو استدلالاً .

وقد بنى الغزالى على آرائه السابقة نظريته فى السعادة الإنسانية . فإن كمال النفس العاقلة لديه هو أن تدرك العلم وتسمو فى تحصيله ، حتى تنقلب ، فتصبح عالما عقليا تنعكس فيه صور الكون وما ينطوى عليه من نظام وخير ، فتعلم أن هناك مبدأ واحدا تفيض منه جميع الكائنات بالتدريج ، وهى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ، ثم الروحانيات التى تتصل بالأبدان على نحو ما ، وهى الحياة الحيوانية ثم الإنسانية ، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله ، فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله . ويؤكد الغزالى هذا الرأى فى مشكاة الأنوار ، فيقول إن الأنوار العقلية منتشرة فى العالم العلوى والعالم السفلى ، وإنها تفيض بعضها عن بعض ، وإن الأرواح الملائكية مقتبس بعضها من بعض ، ولها مراتب ومقامات . وهى ترتقى فى جملتها إلى نور الأنوار ، ومعدنها ومنبعها الأول وهو الله وحده لا شريك له ، بمعنى أن كل الأنوار مستعارة منه ، وهو وحده النور الحقيقى ، ولا وجود لغيره إلا بالمجاز .

---

(١) قال الغزالى فى كتابه مشكاة الأنوار ص ٥٢ : ولا يبعد ، أيها المعتكف فى عالم العقل ، أن يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر فى العقل ، كما لا يبعد كون العقل طوراً وراء التمييز والإحساس ينكشف به غرائب وعجائب يقصر عنها الإحساس والتمييز . فلا تجعل أقصى الكمال وقفاً على نفسك . وإن أردت مثالا مما نشاهده من جملة خواص بعض البشر ، فانظر إلى ذوق الشعر كيف يختص به قوم من الناس . وهو نوع إدراك يحرم منه بعضهم . وانظر كيف عظمت قوة الذوق فى آخرين ، حتى استخرجوا معها الموسيقى والأغانى . . . وأما العاطل عن خاصية الذوق فانه يشارك فى سماع الأصوات ، وتضعف فيه هذه الآثار . وهو يتعجب من صاحب الوجد الغشى . ولو اجتمع العقلاء كلهم من أرباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لم يقدروا عليه . فهذا مثال فى أمر خسيس ؛ لأنه قريب إلى فهمك . »

وإذا صعدت النفس فى مدارج المعرفة ، وعلمت تلك الحقائق ، فإنها تشاهد الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق ، وتتحد به ، وتنخرط فى سلكه ، وتصير من جوهره .

ومع ذلك فإن الغزالى ينفى فكرة الاتحاد بين النفس والله ، تلك الفكرة التى قررها غلاة المتصوفة الذين لما لم يبق فى أنفسهم مستمع لغير ذكر الله ، وغابوا عن ذكر أنفسهم « سكروا سكرا وقع دونه سلطان عقولهم ، فقال بعضهم أنا الحق ، وقال الآخر سبحانى ما أعظم شأنى ، وقال الآخر مافى الجبة إلا الله . وكلام العشاق فى حال السكر يُطوى . . فلما خف عنهم سكرهم ، وردوا إلى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه ، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد ، بل يشبه الاتحاد ، مثل قول العاشق فى حال فرط العشق :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

. . . وتسمى هذه الحال بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحادا ، وبلسان الحقيقة توحيداً . »[1] وهذه هى أرقى مرتبة يصل إليها العارف . ويعترف الغزالى بأنه من المستحيل أن يعرف المرء — أيا كانت منزلته — حقيقة الله تعالى ، لأنه لا يعلم حقيقة الله سوى الله ، كما لا يعلم حقيقة النبى إلا النبى ، كما أنه لا يعرف أحد حقيقة الجنة أو النار إلا بعد ورودها .[2]

غير أن هذه السعادة لا تكمل إلا بعد الموت ، وهناك تختلف حظوظ الناس منها . فإن النفوس التى تشغل بالبدن ، فيلهيها ويصرفها عن الشوق ، وعن طلب الكمال الذى قدر لها ، وعن الشعور بلذة هذا الكمال ، لا تستطيع التخلص

(١) مشكاة الأنوار ص ٤٠ و ٤١ .
(٢) المقصد الأسنى ص ٢١

بعد الموت مما لحقها من ثقل البدن وشهواته ، ولذا فإنها تحجب ولا يقدر لها الاتصال ، وتجد أن هناك نوعا عظيما من التضاد بين العالم الذى غادرته والعالم الذى انخرطت فى سلكه . وحينئذ يشتد بها الأذى. ومع ذلك فإن هذا الأذى لايدوم أبد الدهر لأنه لم يكن ذاتيا ؛ بل يرجع إلى أسباب عارضة . وإذن فلا تخلد هذه النفوس فى العذاب أبد الدهر ، وإنما تنمحى ذنوبها شيئاً فشيئاً ، حتى تصفو وتدرك السعادة التى قدرت لها .

غير أن هناك نفوساً انحدرت فى مواطن الرذيلة كل الانحدار ، وهى نفوس المحجوبين عن السعادة . فهذه تلقى عذاباً شديداً ، وتبقى فى العذاب المقيم ، إذا كانت قد اعتقدت آراء باطلة ، وتعصبت لها وجحدت الحق . والمحجوبين مراتب أو أصناف ذكرها الغزالى بالتفصيل فى نهاية كتاب مشكاة الأنوار . فمنهم هؤلاء الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، وهم هؤلاء الذين يفضلون الحياة الدنيا على الآخرة . وهناك فريق محجوب بنور تشوبه ظلمة كعبدة الأوثان والأصنام والنار وعبدة النجوم . وثمة فريق آخر يحجبه خياله الفاسد ، وهؤلاء هم طائفة الكرامية ؛ لأنهم يقولون بأن الله جسم يجلس على العرش .

وليس لنا أن نطيل أكثر من ذلك فى عرض آراء الغزالى فى التصوف[1] . ويكفى أن نقول إن فكرة الشقاء لديه تتلخص فى أن تحجب النفس عن السعادة، وأنه إنما يحال بينها وبين سعادتها ؛ لأنها تتبع شهواتها وتؤثر العالم الحسى ، ذلك العالم الخسيس ، على عالم الأمر . فإذا غلبت عليها مثل هذه الرذائل والأوهام الباطلة ، ثم أدركها الموت ، فاتتها فرصة تحصيل المعرفة والرقى فى معارجها . وهذا هو الألم العظيم والحسرة الكبرى التى لا حد لها .

(١) انظر بحثنا عن «العقل» والتقليد فى مذهب الغزالى » فى كتاب : « أبو حامد الغزالى فى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده نشره المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

وهناك في آخر الأمر نفوس جمعت بين الكمال فى العلم والعمل . وهذه لها الدرجات العليا فى السعادة ، لأنها تنزهت عما يشغل سرها من العالم الحسى واحتقرت كل مافيه مما يظن أنه خير ، ولم ترض إلا أن تتجه إلى ذكر الحق ، لا لرغبة فى أجر لأن زهدها هو الزهد الحقيقى . أما زهد غير العارف فهو معاملة ومعاوضة كأنما يشترى بمتاع الدنيا متاع الأخرة . [1] ولذلك يقول الغزالى : « من يعبد الله للجنة فقد جعلها الله تعالى واسطة طلبه ولم يجعلها غاية مطلبه . . . وأما من لم يكن له محبوب سوى الله ولا مطلوب سوى الله ، بل حظه الابتهاج بلقاء الله والقرب منه والمرافقة للملأ الأعلى المقربين من حضرته فيقال إنه يعبد الله لله ، لا على معنى أنه غير طالب للحظ ، بل على معنى أن الله تعالى هو حظه ، وليس يبغى وراءه حظاً . » [2]

٩ — آراء ابن باجة

لم تؤثر آراء ابن سينا فى فلاسفة المشرق وحدهم ، بل كان لآرائه فى التصوف تأثير عميق فى مذاهب المفكرين فى أسبانيا الإسلامية . بيد أنه ينبغى لنا أن نذكر هنا أن هذا التصوف الشرقى اتخذ لوناً جديداً فى ذلك القطر البعيد. فقد استطاعت الحضارة العربية فى الأندلس أن تظل بريئة ، إلى حد ما ، من الاختلاط ببعض الثقافات الشرقية الأخرى كثقافة الهند أو فارس التى كان يرتبط فيها التصوف دائماً بالطقوس الدينية وضروب شتى من الزهد والتنسك . ويمكن القول بأن أسبانيا هى التى شهدت التصوف الإسلامى القائم على أسس من الفلسفة العربية والأغريقية حيث توجد فيها نظرية الفيض المشرقية جنباً إلى

(١) المقصد الأسنى ص ٣٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٨ ، وراجع بصفة خاصة صفحات : ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ .

جنب مع نظريتى النفس والعقل فى الفلسفة الأرسطوطاليسية . وقد كان ابن باجة وابن طفيل أشهر ممثلى هذه المدرسة الجديدة. أما ابن رشد فقد استطاع أن يتحرر نهائياً من فلسفة المشارقة وأتباعهم فى المغرب عندما طرح نظرية الفيض جانباً ، وولى وجهه صوب مذهب عقلى أكثر اتفاقاً مع فلسفة أرسطو .

أما ابن باجة[1] فإنه يفرق بين عقول أربعة هى : العقل الهيولانى والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال . وكان يرى كالفارابى أن لكل عقل من هذه العقول وظيفة مزدوجة . فهو مادة من جهة وصورة من جهة أخرى ، أى مادة للعقل الذى يليه وصورة للعقل الذى يسبقه . فهناك إذن نوع من التدرج فى الوظائف العقلية لدى الإنسان . فالعقل المستفاد هو الذى يفيض من العقل الفعال ، وهو لدى ابن باجة مادة للصور العقلية التى تفيض عليه . ولكنه ، فى

---

(١) هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ . ولد فى سراقوسة فى نهاية القرن الحادى عشر الميلادى . ثم رحل إلى أشبلية ، وأقام حينا من الزمن فى غرناطة . ثم رحل إلى أفريقية ؛ ومات فى مدينة فاس سنة ٥٣٣ هـ (١١٣٨ م) . ويقال إنه مات مسموما . ويتهم بعض الأطباء الذين نفسوا عليه علمه بقتله . وقد ذكر صاحب عيون الأنباء فى الجزء الأول ص ٦٢ ، ٦٣ أنه « كان فى العلوم الحكمية علامة وقته وأوحد زمانه . وبلى بمحن كثيرة وشناعات من العوام . وقصدوا إهلاكه مرات ، وسلمه الله منهم ، وكان متميزاً فى العربية حافظاً للقرآن ، ويعد من الأفاضل فى صناعة الطب . وكان متقناً لصناعة الموسيقى جيد اللعب بالعود . . . وكان فى لطف الغوص على تلك المعانى الجليلة الشريفة الدقيقة | الفلسفية | أعجوبة دهره ونادرة الفلك فى زمانه . فان هذه الكتب الفلسفية كانت متداولة بالأندلس زمان الحكم مستجلبها ومستجلب غرائب ما صنف بالمشرق . ونقل من كتب الأوائل وغيرها نضر الله وجهه . » وله مؤلفات ومقالات عديدة منها رسالة الوداع ، واتصال الإنسان بالعقل الفعال ، وشرح كتاب السماع الطبيعى لأرسطوطاليس ، وقول على بعض كتاب الآثار العلوية لأرسطوطاليس ، وقول على كل من كتاب الكون والفساد والحيوان والنبات لأرسطو أيضاً . وله كتاب تدبير المتوحد ، وكتاب النفس ، وتعاليق على كتاب أبى نصر فى الصناعة الذهنية ، وفصول قليلة فى السياسة المدنية وكيفية المدن وحال المتوحد فيها ، وكلام فى الغاية الإنسانيه ، وكلام فى الأمور التى يمكن الوقوف بها على العقل الفعال .

الوقت نفسه ، صورة لعقل أدنى مرتبة منه وهو العقل بالفعل . وهذا الأخير مادة له ، ولكنه من جهة أخرى صورة للعقل الهيولانى .

وليس العقل الهيولانى مجرد استعداد يحدث فى الجسم كنتيجة لاختلاط العناصر فيه على نحو خاص ، ولكنه جوهر يشبه المادة من جهة قبوله لصور الأشياء فحسب . وقد ذكر أبو الوليد بن رشد أن ابن الصائغ كان ينكر تلك البدعة القائلة بأن العقل الهيولانى ذات خالدة مشتركة بين جميع أفراد بنى الإنسان . والحق أنه كان يرى أن هذا العقل فان ومثيل بالمادة . ومن ثم يتبين لنا أنه يتفق مع الفارابى فى هذه المسألة .

وقد ذكر فى أحد كتبه ، وهو « تدبير المتوحد » ، نظريته فى طبيعة العقول الإنسانية . وهو يميل إلى التسوية بين كل عقل منها وبين ما يقابله من المعقولات، كما فعل أبو نصر من قبل أيضا . ومعنى ذلك أنه يسوى بين العقل بالفعل والمعقولات بالفعل ، وبين المعقولات التى أدركها الإنسان فعلا عن طريق الفيض وبين العقل المستفاد .

ولكن هناك ما يدعو إلى التفرقة بين هذين الفيلسوفين . فإن ابن باجة يذهب إلى القول بأن للمعقولات وجوداً حقيقياً وأنها تدرك بذاتها . فهى تفكر كالإنسان ، وإذا هى فكرت أصبحت عقلا مستفادا . أما إذا وجدت بالفعل ولم تفكر فهى عقل بالفعل . ويفسر لنا هذا إلى حد كبير عباراته المعماة فى كتابه سالف الذكر . فإنه يقول إنه من الممكن إدراك هذه المعقولات المجردة على أكمل وجه حينما تصبح جميع معارفنا أو الجزء الأكبر منها معقولة بالفعل . وحينئذ تصير المعقولات الأولى صورة للعقل بالفعل ، أى أنها تصير عقلا مستفادا . وإنما ذهب ابن باجة إلى التسوية بين مراتب العقل لدى الإنسان وبين معانى الأشياء

لأنه كان يريد أن يتخذها أساسا لحل مسألة الاتصال بالعقل الفعال الذى تفيض منه الصور العقلية وبالتالى مختلف العقول الإنسانية . فلهذه الصور لديه وجود خاص حقيقى ، كما كان يقول بذلك أفلاطون . فإذا فاضت على الإنسان أصبحت عقلا هيولانيا أو بالفعل أو مستفاداً ، وذلك تبعاً لوجودها بالقوة أو بالفعل أو لسبق إدراكها .

ويشغل العقل الفعال فى نظرية المعرفة لدى أبى بكر بن الصائغ نفس المكان الذى كان يشغله فى هذه النظرية نفسها لدى كل من الفارابى وابن سينا والغزالى . فهذا العقل صورة مجردة عن المادة غير قابلة للانقسام . فعله واحد لايتعدد بتعدد الأجناس والأنواع التى تفيض منه . فإذا تعددت صور الأشياء أو معانيها فذلك يرجع إلى وجودها فى المادة ، وتلك الأخيرة كما يقول أرسطو هى السبب فى اختلاف الأفراد . ولكن هذه الصور الراهنة التى توجد فى الأشياء المادية ليست فى العقل الفعال سوى صورة واحدة مجردة . وليس معنى التجريد هنا هو معناه لدى أرسطو ، أى أنها لم تكن موجودة فى المواد ثم انتزعت منها . ويرى ابن باجة أن تحصيل الصور العقلية بتأثير العقل الفعال هو الذى ينتقل بالعقل الإنسانى من مجرد الاستعداد إلى مرتبة العقل المستفاد . ولا يتم هذا الأخير إلا إذا اتحد العقل بالفعل مع العقل الفعال ، أى إلا إذا فاضت عليه المعانى .

ويمكن إجمال هذه النظرية بأن الصورة الجوهرية للإنسان فى مذهب ابن باجة ، صورة عقلية بالفعل « intelligible en acte » تسمى عقلا بالفعل . ويستطيع هذا العقل بفضل التأمل أن يفكر فى ذاته على النحو الذى تدرك به العقول المفارقة أو الملائكة ذواتها . وهذا النوع من الحدس العقلى هو الذى يسمو بالإنسان عن مرتبة جميع الكائنات المادية . ويطلق هذا الفيلسوف

على عملية الحدس العقلى اسم الاتصال بالعقل الفعال ، وفيها يتحد العاقل مع المعقولات بالفعل ، وحينئذ لا يفكر فى شىء آخر سوى ذاته .[١] وقد ذكر أن الإنسان ينتهى بالدرس والتأمل إلى إدراك هذه الصور المثالية التى تقوم بذاتها وتعتبر معانى المعانى . وأسمى العقول هو العقل المستفاد ، وهو فيض من العقل الفعال الذى ينتهى به المرء إلى إدراك نفسه ككائن عقلى .[٢]

وقد أفاد ابن رشد من نظرية الحدس العقلى لدى ابن باجة فائدة كبرى . وذلك على الرغم من أنه اتجه فى تفسير المعرفة اتجاهاً أرسطوطاليسيا بحتا . ومعنى ذلك أنه يقول بنوع آخر من الحدس العقلى الذى لا تحتاج فيه النفس إلى الاستعانة بشىء خارج عنها حتى تدرك ذاتها .[٣]

١٠ — آراء ابن طفيل

ينتمى ابن طفيل[٤] إلى تلك المدرسة الفلسفية التى يطلق العرب على أتباعها

---

(١) أنظر كتاب مونك : Mélanges de phillosoplie juive et arabe, p. 407

(2) Ibid 403

(٣) سنرى فيما بعد أن ابن رشد يخالف كلا من الفارابى وابن باجة من جهة أنه يسوى بين كل من العقل المكتسب والعقل بالفعل ؛ فهما لديه شىء واحد . وسنلاحظ أنه لا يستخدم قط لفظ الفيض فى شرح المعرفة العقلية . ولما لم يفطن دوهم « Duhem » إلى هذا الفارق الكبير بين النظريتين اعتقد أن فيلسوف قرطبة أخذ عن ابن باجة فكرته فى الاتصال . وهناك فارق آخر خفى على « دوهم » وهو أن العقل المكتسب لدى ابن رشد سابق لعملية الحدس العقلى ، لا لاحق لها كما كان يرى ابن باجة .

(٤) هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسى . ولد فى السنوات الأولى من القرن الثانى عشر الميلادى فى مدينة قادش من أعمال غرناطة . وذاعت شهرته كطبيب ورياضى وفيلسوف وشاعر . ونال حظوة كبرى لدى دولة الموحدين ، فاتخذه أبو يعقوب يوسف ، ثانى ملوك هذه الدولة ، وزيراً له وطبيبا . وكان من المقربين إليه . وقد ذكر ابن الخطيب أن ابن طفيل قام بتدريس الطب فى غرناطة ، وأنه ألف فى هذا العلم مجلدين وقد عنى =

اسم « الإشراقيين » . وقد حاول هذا الفيلسوف فى كتابه « حى بن يقظان » معالجة ذلك الموضوع الذى شغل تفكير الفلاسفة المسلمين ردحاً طويلا ، ونعنى به مسألة اتصال العقل الإنسانى بالعقل الفعال .

ومن الثابت أن رأيه فى هذا العقل الأخير لا يختلف فى شىء عن رأى الإسكندر الأفروديسى . ولذلك فإنا نفهم الآن معنى تلميح ابن رشد حين يقول : إن الفلاسفة فى أيامه يعتقدون أن المرء لا يستطيع أن يكون فيلسوفا بمعنى الكلمة إلا إذا كان على مذهب الإسكندر . فلا شك فى أنه كان يقصد أبا بكر ابن طفيل بهذه العبارة .

وقد أعطانا ابن طفيل فكرة واضحة عن فلسفته ورأيه فى مشكلة الاتصال فى كتابه آنف الذكر ، ذلك الكتاب الذى يمكن وصفه بأنه محاولة منهجية جريئة يبين لنا فيها كيف يستطيع الإنسان أن يصعد فى مدارج المعرفة بالتفكير والرياضة النفسية ، حتى يرتفع عن عالم الأشياء المادية ، فيرقى إلى عالم العقول المفارقة أو الملائكة ، ثم يفنى فى نهاية الأمر فى الوجود الأول . وعندئذ يستطيع أن يشاهد فى هذه الذات جميع الحقائق ويدرك جميع الكائنات ، روحية كانت أم جسمية . وليس ثمة ريب فى أنه تأثر بآراء ابن سينا تأثراً كبيراً . فإنه أخذ عنه نظرية المعرفة الصوفية ، وهى التى يمكننا أن نطلق عليها لديه اسم مشاهدة الإله .

ولن نعرض بالتفصيل لذكر حياة « حى بن يقظان » الذى تآزرت جميع العوامل الطبيعية على إيجاده والسهر عليه حتى استوى عوده ، وانقلب كائناً

= أبو بكر بمشد العلماء فى بلاط دولة الموحدين . وهو الذى قدم ابن رشد للملك ، لكى يقوم بتحليل كتب أرسطو وشرحها . ولم يبق لنا من مؤلفاته سوى كتابه المعروف « حى بن يقظان » . وقد توفى ابن طفيل بمراكش سنة ١١٨٥ م .

مفكراً ، فأخذ يدرس كل ما يقع تحت نظره وسمعه فى تلك الجزيرة النائية التى شهدت ميلاده ونشأته . ثم انتهت به المعرفة إلى إدراك أن جميع ما يراه من الموجودات إنما نشأ بسبب خالق . ثم ألحت عليه فكرة هذا السبب الأول فى كل شىء ، فذهل عما كان فيه من تصفح المخلوقات والبحث عنها ، « حتى صار بحيث لا يقع بصره على شىء إلا ويرى فيه أثر الصنعة ، فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ، ويترك المصنوع ، حتى اشتد شوقه إليه ، وانزعج قلبه بالكلية عن العالم المحسوس ، وتعلق بالعالم الأرفع المعقول . »[1]

وكان اهتداؤه إلى معرفة الإله سبباً فى توجيهه إلى معرفة نفسه . فإنه تبين له أنه إنما أدرك هذا الوجود الأول لوجود ذات روحية فى جسمه . وهذه الذات لا تحتوى على شىء من صفات الأجسام . ثم فكر ودبر ، فوجد أن هذه الذات هى حقيقته ، وإن كانت لا تقع تحت الحس . وتبين له أن الجسم ليس بشىء.[2] فإنه يتحلل وينقص ويفنى . وأما النفس فلما كانت جوهراً بسيطاً فإنها خالدة . وأدرك كذلك أن كماله لا يكون بسبب الجسم ، وإنما ينحصر فى مشاهدة الذات الأولى ، أى الوجود الحق ، مشاهدة دائمة . وكان يحرص على التفكير فى هذا الوجود ، ولا يغفل عنه ما استطاع حتى « توافيه منيته ، وهو فى حال المشاهدة

---

(١) أنظر « حى بن يقظان » مطبعة ابن زيدون بدمشق الطبعة الأولى ١٩٣٥ م ، ص ٨٦ . وكتاب فلسفة ابن طفيل ورسالته حى بن يقظان للدكتور عبد الحليم محمود ص ١١٤ مطبعة القاهرة .

(٢) نفس المصدر — طبعة دمشق — ص ٩٩ : « وأما أشرف جزأيه فهو الشىء الذى به عرف الوجود الأول الواجب الوجود . وهذا الشىء العارف أمر ربانى إلهى لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ، ولا يوصف بشىء مما توصف به الأجسام . ولا يدرك بشىء من الحواس ، ولا يتخيل ولا يتوصل إلى معرفته بآلة سواه ؛ بل يتوصل به إليه . فهو العارف والمعروف والمعرفة ، وهو العالم والمعلوم والعلم ، لا تباين فى شىء من ذلك ؛ إذ التباين والانفصال من صفات الأجسام ولواحقها . »

فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم . »[1]

كذلك لاحظ أنه من العسير عليه أن يتخلص جملة من تأثير العالم الحسى الذى كان يكتنفه من كل جانب . فإنه وجد — على الرغم من أنه كان يحرص على التفكير فى الخالق ويجد فى ذلك سعادته — أن حواسه وخياله ما برحت تشغله وتصرفه عما هو فيه ، وكان يلقى كثيراً من العناء والمشقة إذا حاول الرجوع إلى المشاهدة . وكان لا يستطيع ذلك إلا بعد جهد شديد .

ولما أدرك أن نفسه خالدة أراد أن يعلم حالها لو استطاعت التحرر من البدن فى أثناء وجودها فى هذه الحياة فاهتدى إلى أن للانسان حالات ثلاثا : فإن فيه بدنا وروحاً حيوانياً وجوهراً عاقلا . فإذا غلبت عليه الحال الأولى كان كسائر الحيوان منصرفاً إلى مطالب الجسد . وإذا غلبت عليه الحال الثانية فلربما استطاع أن يشاهد الحق ، ولكن مشاهدته إياه ليست على كمالها ؛ وذلك لأنه يعقل ذاته فى الوقت نفسه . أما فى الحال الثالثة فإنه يستطيع أن يدرك الغاية الكبرى ، وهى المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض « الذى لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود . والذى يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه نفسه وفنيت وتلاشت . »[2] .

ولكن ما السبيل إلى إدراك هذه اللذة الكبرى ؟ يقول ابن طفيل : إن « حى بن يقظان » كان يلزم مغارته مطرقا منصرفا عن جميع ما يشغل حواسه وقواه الجسمية ، وكان يجمع فكره ويوجه همه إلى الوجود الواحد ، فإذا عنت له فكرة أخرى غيره ، أو سنح لخياله سانح سواه ، « طرده عن خياله جهده ، ودافعه

---

(١) نفس المصدر ص ٩٢ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٢ .

وراض نفسه على ذلك ، ودأب فيه مدة طويلة ، بحيث تمر عليه عدة أيام لايتغذى فيها ولا يتحرك . وفى خلال شدة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات إلا ذاته . فإنها كانت لا تغيب عنه فى وقت استغراقه بمشاهدة الوجود الأول الحق الواجب الوجود . فكان يسوؤه ذلك ، ويعلم أنه شوب فى المشاهدة المحضة ، وشركة فى الملاحظة . ومازال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص فى مشاهدة الحق ، حتى تأتّى له ذلك ، وغاب عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما ، وجميع الصور الروحانية ، والقوى الجسمانية ، وجميع المواد المفارقة للمواد ، والتى هى الذوات العارفة بالموجود ، وغابت ذاته فى جملة تلك الذوات ، وتلاشى الكل ، واضمحل وصار هباء منثورا ، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود ، وهو يقول بقوله الذى ليس معنى زائدا على ذاته : لمن الملك اليوم ؟ لله الواحد القهار ..»[١]

فلما فنيت نفسه على هذا النحو شاهد ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر . وعجز عن وصف ما رأى . فإن من يروم التعبير عن المشاهدة الصرفة يشبه رجلا يريد أن يذوق الألوان . .

وقد وصف لنا ابن طفيل حال المشاهدة على نحو يقربها إلى الخيال فقال : إن « حى بن يقظان » لما فنيت نفسه فى مشاهدة الوجود الأول ، ثم رجع إلى عالمه الحسى ، كان كرجل أفاق مما يشبه السكر . فعلم أن هذا العالم الدنيوى ليس إلا ظلا وخيالا للعالم الحى .[٢] ثم عنت له هذه الفكرة ، وهى أنه «لاذات له يغاير بها ذات الحق تعالى ، وأن حقيقة ذاته هى ذات الحق ، وأن الشىء

---

(١) نفس المصدر ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

(٢) نفس المصدر ص ١٢٤ .

الذى كان يظن أولا أنه ذاته المغايرة لذات الحق ليس شيئاً فى الحقيقة . »
ويمكن تشبيه هذا الأمر لديه بنور الشمس والأجسام المادية . فإنه إذا وقع عليها ظهرت ألوانها . وربما ظن المرء أن هذه الألوان ذاتية فيها . ولكن ليس الأمر كذلك . فإن نور الشمس يظل على حاله ، سواء أكانت الأجسام موجودة أم غير موجودة . ومتى حدث جسم يصلح لقبول ذلك النور قبله . ثم عرضت له هذه الشبهة ، وهى كيف تحدث الكثرة فى هذا العالم ؟ ولكنه ما لبث أن فطن إلى أنها ثارت عنده بسبب بقايا ظلمة الأجسام وكدورة المحسوسات . فإن الكثير والقليل والوحدة والاجتماع والافتراق هى كلها من صفات الأجسام . ولذلك فإنه لايجوز بحال ما استخدام مثل هذه الألفاظ فى وصف الذوات العاقلة التى تدرك ذات الإله بسبب تجردها من المواد . وليس ينبغى أن يوصف العالم الإلهى بلغتنا الإنسانية ؛ لأنها مطية الخطأ وسبيل إلى عدم التفرقة بين عالم الحس وعالم العقل الذى لا يعرفه إلا من شاهده .

وينبغى لنا أن نذكر أن المشاهدة الصوفية لدى ابن طفيل تعد سبيلا إلى معرفة الكائنات على نحو مضاد للمعرفة العقلية المألوفة . فإن « حى بن يقظان »، بعد أن سلك صاعدا طريق الوصول إلى إدراك الذات الإلهية ، عاد يهبط من مشاهدتها إلى إدراك جميع الكائنات التى كانت سببا فى توجيهه أول الأمر . ذلك لأنه لما استغرق استغراقا ، وفنى فناء تاما ، رأى أن الموجودات تفيض من الذات الأولى على النحو الذى ذكره من قبل كل من أبى نصر وابن سينا . ومعنى ذلك أنه ربط التصوف هنا بنظرية الفيض المأخوذة عن الأفلاطونية الحديثة . فذكر أن هناك تدرجا فى الوجود . وأن هناك أفلاكا لكل منها عقل أو ملك يدبره . وليست هذه العقول متحدة فى النوع ، ولا يمكن القول بأنها هى التى قبلها ولا هى غيرها ، فإن الاتفاق والاختلاف لا ينطبق إلا على

الأشياء المادية . وقد شبه ابن طفيل الصلة بين هذه العقول بهذا المثال فقال : إنها شبيهة بالمرايا المتتالية التى تعكس جميعها صورة الشمس .[١] وينتهى الفيض إلى مرتبة هذا العالم الحسى . وتسيطر عليه ذات روحية . « ولهذه الذات سبعون ألف وجه ، وفى كل وجه سبعون ألف فم ، وفى كل فم سبعون ألف لسان يسبّح بها ذات الواحد الحق ويقدسها ويمجدها ... ورأى لهذه الذات التى توهم فيها الكثرة، وليست كثيرة ، من الكمال واللذة مثل الذى رآه لما قبلها ، وكأن هذه الذات صورة الشمس التى تظهر فى ماء مترجرج قد انعكست إليها الصورة من آخر المرايا التى انتهى إليها الانعكاس على الترتيب المتقدم من المرآة الأولى التى قابلت الشمس بعينها . »[٢] .

والنفوس الإنسانية جزء من العقل الأخير لو جاز لنا القول بأنه يقبل التعدد والكثرة.ولو لم تكن النفس حادثة لقلنا إنها هى نفس هذا العقل، ولو لم تكن خاصة ببدن معين لقلنا إنها لم تحدث .[٣] ولما انتهى « حى بن يقظان » إلى هذه المرحلة الأخيرة شاهد نفوساً فارقت أبدانها جملة ، ونفوساً أخرى لم تفارق أجسامها بالموت . غير أنها استطاعت أن تتحرر منه بالفكر والزهد فى عالم الحس . وكانت هذه النفوس من الكثرة إلى حد لا نهاية له ، إذا صح القول بأنها متعددة . وكانت تبدو واحدة إن جاز القول بأنها واحدة . ومعنى ذلك أنها

---

(١) نفس المصدر ص ١١٩ : « وما زال يشاهد لكل فلك ذاتا مفارقة بريئة عن المادة ، ليست شيئا من الذوات التى قبلها ولا هى غيرها ، وكأنها صورة الشمس التى تنعكس فى مرآة على مرآة على رتب مرتبة بحسب ترتيب الأفلاك ، وشاهد لكل ذات من هذه الذوات من الحسن والبهاء مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، إلى أن انتهى إلى عالم الكون والفساد . »

(٢) نفس المصدر ص ١٢٠ .

(٣) نفس المصدر ص ١٢١ .

مجردة من كل مادة ، فلا يصح وصفها بأنها كثيرة أو واحدة . ورأى هناك أيضاً نفوساً ران عليها الخبث ، فبدت كمرايا يعلوها الصدأ ، وقد ولت وجهها عن صورة الشمس . وكانت هذه النفوس ترزح فى آلامها وحسراتها .[١] ورأى فيما عدا ذلك كائنات تلوح وتضمحل ، فأنعم فيها النظر « فرأى هولا عظيما وخطبا جسيما وخلقاً حثيثاً .. وتسوية ونفخاً ، وإنشاء ونسخا . » ثم ما لبث أن عادت إليه حواسه وغاب عنه العالم الإلهى .

ولما شاهد ما شاهد ثم عاد إلى العالم المحسوس لجّ به الهوى والشوق إلى الرجوع مرة أخرى نحو عالم المشاهدة . فرأى أنه لما سلك السبيل الأولى ، سبيل التفكير والانصراف عن مطالب الجسد ، استطاع العودة على نحو أكثر يسراً منه فى المرة الأولى،وقدّر له المكثُ مدة أطول ،ومازال يقبل ويدبر،حتى انتهى فى آخر أمره إلى مرتبة يستطيع فيها الاتصال متى شاء . وكان لاينصرف عن عالم العقل إلا للضرورة القصوى ، أى لمطالب بدنه التى قللها إلى حد كبير . « وهو فى ذلك كله يتمنى أن يريحه الله عز وجل من كل بدنه الذى يدعوه إلى مفارقة مقامه ذلك ، فيتخلص إلى لذته تخلصاً دائماً ، ويبرأ عما يجده من الألم من الإعراض عن مقامه ذلك إلى ضرورة البدن . » ذلك لأنه كان يعلم أن النفس الإنسانية التى اهتدت إلى معرفة الله على هذا النحو قبل أن تفارق البدن ، وداومت على حال الاتصال والمشاهدة وأقبلت عليها بكليّتها ، تخلد راضية مطمئنة ،وتظل فى لذة لانهاية لها لتخلصها من جميع أدران البدن ومطالبه فى أثناء الحياة الدنيا .

---

(١) نفس المصدر ص ١٢١ : « وشاهد ذواتا كثيرة مفارقة للمادة كأنها مرايا صدئة قد ران عليها الخبث ، وهى مع ذلك مستديرة للمرايا الصقيلة التى ارتسمت فيها صورة الشمس ومولية عنها وجوهها ، ورأى لهذه الذوات من القبح والنقص ما لم يقم قط بباله ، ورآها فى آلام لا تنقضى وحسرات لا تنمحى ، وقد أحاط بها سرادق العذاب وأحرقتها نار الحجاب : »

أما النفوس الجاهلة التى لم يتح لها إدراك الوجود الأول فإنها تهلك ، وتفنى بفناء أجسامها ، كما هى حال البهائم والأفاعى . وأما النفوس التى عرفت وجود الإله ، ولكنها أعرضت وانصرفت عنه إلى لذاتها الجسمية فإنها تحرم من المشاهدة ، مع شدة شوقها إليها ، وتظل هكذا فى عذاب طويل وآلام لا نهاية لها .

وإنا لنرى أن ابن طفيل لا يكاد يختلف فى هذه المسألة الأخيرة عن أبى نصر الفارابى الذى سبقه إلى القول بفناء بعض النفوس الإنسانية وخلود بعضها الآخر : إما فى العذاب وإما فى النعيم الروحيين . ومع ذلك ، فإنه يختلف عنه من جهة أنه يقرر إمكان الاتصال بين النفس الإنسانية وبين الذات الإلهية ، لا بينها وبين العقل الفعال .

ولسنا فى حاجة إلى تقرير هذا الأمر بالتفصيل ، وهو أن ابن طفيل كان أقرب فلاسفة الإسلام إلى آراء الإسكندر . فإنه يرى مثله أن العقل الإنسانى ليس بشىء ذى بال ، وأن الله هو الذى يفكر فى نفوسنا . كذلك نرى بوضوح أن تصوفه تصوف تقليد تغلب عليه مسحة مذهب وحدة الوجود .

ومن ثم ، فإن هذا الفيلسوف كان أستاذاً لمن زعموا فى الغرب أنهم أتباع ابن رشد . وهم هؤلاء الذين كانوا يقولون بأن العقل الإلهى متصل تمام الاتصال بالنفوس الإنسانية . وليس من العدل أن يوجه « توماس الأكوينى » نقده إلى أبى الوليد . فإن هذا الأخير صرح أكثر من مرة واحدة باختلافه مع الإسكندر الأفروديسى فيما يتعلق بطبيعة العقل المادى . وسوف نفهم مدى اهتمام ابن رشد بتحديد تلك الطبيعة فى كثير من كتبه وشروحه ؛ لأنه كان يريد الخلاص من تأثير آراء الإسكندر ، ومن تصوف الفلاسفة المسلمين .

وهذا هو ما سنقوم بالتدليل عليه لا ببعض العبارات العامة الغامضة ؛ بل

بنصوص موثوق بها لم يمتد إليها عبث المترجمين الذين كانوا لا يستطيعون التفرقة بين فلسفة أبى الوليد وفلسفة غيره من مفكرى الإسلام .

١١ — ابن رشد

كان أبو الوليد أول فيلسوف مسلم استطاع التحرر تماماً من آراء الإسكندر الأفروديسى . وإنما رغب عن هذه الآراء ، لأنه كان يرى أنها لا تتفق بحال ما مع نظريته القائلة بوحدة النفس كذات روحية مستقلة تستخدم البدن كآلة لها . ذلك أن القول — مع الإسكندر أو ابن طفيل — بأن العقل الهيولانى قابل للفساد والفناء معناه أن للنفس ، وهى جوهر بسيط ، جزئين أحدهما خالد والآخر فإن ، ومعناه أيضاً — كما يقول الفارابى — أنه من المستحيل أن يتحد العقل المادى مع العقل الفعال اتحاداً تاماً .(١)

ومع ذلك ، فإنه ينبغى لنا ألا نخطىء فى فهم ابن رشد ، فنعتقد أنه يتكلم بلغة الأفلاطونية الحديثة . فإن لفظ الاتحاد أو الاتصال مبهم ، وهو يحتمل أكثر من معنى واحد . لكن الشارح الأكبر يستخدمه هنا فى معنى خاص جداً . وذلك لأن العقل الفعال ليس خارجاً عن النفس الإنسانية .(٢) وليست العقول المختلفة لدى هذا الفيلسوف ، سوى مظاهر متعددة للنفس . وليس العقل الفعال نوعاً آخر من النفس ، كما كان يظن أرسطو ، ولكنه جوهرها ، وهو العملية الأساسية فى كل نفس جزئية .

وإذا أردنا فهم رأيه الحقيقى فى هذه المسألة وجب علينا أن نتبعه ، وأن نبحث

---

(1) De Beatitudine animae. fol 26 V-C-1 .
(2) Ibid. fol. 27 R. C-2.

عن الأسباب التى دعته إلى الإلحاح فى بيان طبيعة العقل المادى . فإن فكرته عن هذا العقل مفتاح لمذهبه الفلسفى فيما يتعلق بنظرية المعرفة . وإن اهتمامه بخلق رأى جديد خاص بطبيعة العقل المادى يدلنا على أنه كان يرمى إلى تأكيد وحدة النفس ، وإلى حل تلك المشكلة المعقدة التى تركها أرسطو لشراحه دون البت فيها .

يفرق فيلسوف قرطبة بين عقول ثلاثة هى : العقل المادى والعقل بالفعل والعقل الفعال . وكل هذه العقول توجد داخل النفس . فهى إذن ثلاثة مظاهر نفسية . وينشأ الأولان منها بسبب اتحاد النفس بالبدن . وأما الثالث فإنه دليل على استقلال ذلك الجوهر البسيط ، على الرغم من اتصاله بالبدن .

لقد عرف أرسطو العقل المادى بأنه جزء النفس الذى يستعد لإدراك جميع المعقولات . أما ابن رشد فيقول إنه هو النفس ذاتها حين تكون على هيئة استعداد لإدراك معانى الأشياء . وحينئذ فهذا العقل لديه ذات أو جوهر روحى . ولما كان لايتأثر بالمعقولات التى يدركها فإنه غير جسمى.[1] وليس من الممكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك ، فإن السبب فى الإدراك ينحصر فى التجرد عن المادة .[2] ويثبت ، تبعاً لذلك ، أن هذا العقل لايستخدم أى عضو جسمى . وهذا هو الفارق بينه وبين الوظائف الحسية . ولذلك فإنه يجب التسليم بأنه مجرد عن المعانى التى يقبلها ، وعن الجسم فى آن واحد . ومن الواجب أيضاً أن يكون غير منقسم بانقسام الجسم ، كما هى الحال فيما يتعلق بالحواس التى نراها موزعة فى مختلف أعضاء البدن . وفى الواقع لو كان العقل المادى قوة جسمية كالحس

---

(١) تهافت التهافت طبعة بيروت ص ٥٦٧ .

(٢) نفس المصدر ، ٤٣٤ .

لما استطاع أن يدرك سوى صورة عقلية فى نفس الوقت . فإنا نعلم أن المادة الحسية لاتستطيع أن تقبل إلا صورة واحدة فى وقت واحد . وهناك سبب آخر فى وجوب تجرده ومفارقته للجسم . وذلك لأنه لو كان مختلطاً به لما استطاع أن يدرك نفسه .(١)

ومن جهة أخرى ، لا يمكن القول بأن الاتحاد بينه وبين الصور العقلية تام من كل وجه ، كما كان يظن الفارابى وابن باجة بصفة خاصة .(٢) فليست الصور العقلية للأشياء الحسية أو المعقولات هى العقول الإنسانية . وإنما كان من الواجب أن يكون مجرداً من كل صورة عقلية لأنه لو اتحد بإحدى هذه الصور ليستكمل بها فإن هذه الصورة إما أن تحول دونه ودون إدراك الصور الأخرى ، وإما أن تكون سبباً فى تغيير هذه الصور وقت قبولها ، أى حلولها فيه .(٣)

حقاً إن ما ذكره أبو الوليد فى وصف العقل المادى يوجد لدى أرسطو ماعدا هذه الفكرة ، وهى أن هذا العقل ليس صورة للجسم ، ولكنه جوهر غير جسمى يقوم من الجسم مقام الصورة من المادة . فهذه هى النقطة التى يختلف بها عن الفيلسوف الإغريقى،ومعنى ذلك أن ابن رشد ينقلب فيلسوفاً بدلا من أن يظل شارحاً . وقد بدأ بتعريف هذا العقل بقوله : « فنقول إنه يجب أن تكون هذه القوة القابلة للمعقولات غير منفعلة أصلا ، أى غير قابلة للتغير الذى يعرض للقوى المنفعلة من قبل مخالطتها للموضوع الذى توجد فيه هذه القوى .... وقد نتصور

---

(١) نفس المصدر ، ص ٥٥٨ .

(2) De Beatitudine animae, fol 24, V.C.2 ; Ibid, fol' 25, R.C.

(٣) كتاب النص عن اتصال العقل الهيولانى بالفعل الفعال .

Ludwig. Hannes, Abhandlung uber die Möglichkeit der conjunktion Pages, 21 — 22,

هذه القوى على طريق التمثيل . وذلك أنها القوة التى نسبتها إلى المعقولات نسبة قوة الحس إلى المحسوسات ، إلا أن القوة التى تقبل المحسوسات هى مخالطة للموضوع الذى توجد فيه مخالطة ما . وأما هذه القوة فيجب أن تكون غير مخالطة لصورة من الصور الهيولانية أصلا .. وذلك لأنها لو كانت مخالطة لصورة من الصور للزم فيها أحد أمرين : إما أن تعوق صورة الموضوع . . . وإما أن تغيرها » .[1]

ويتبين لنا إذن أن ابن رشد يفسر عبارة أرسطو على نحو جديد فيقول : إن العقل غير مخالط أى مستقل — فى آن واحد — عن البدن وعن الصور التى يقبلها . وما زال شراح أرسطو من المعاصرين يختلفون فى تفسير هذا الاصطلاح ، وإن كان بعضهم « كهيكس — Hicks » يجنح إلى القول بأن المقصود به هو استقلال هذا العقل عن المعقولات التى تحل فيه .[٢] وقد وفق ابن رشد بين هذين المعنيين أحسن توفيق . فإن العقل المادى لما كان غير مختلط بالجسم فإنه يجب تبعاً لذلك أن يكون غير مختلط بالصور التى تنتزع من المواد .

وهنا يتساءل أبو الوليد : أيمكن القول بأن العقل المادى مجرد استعداد يفسد بفساد العناصر التى يتكون منها الجسم ، أم هو استعداد جوهرى فى ذات روحية ، أم هو فى نهاية الأمر استعداد عرضى ينتج بسبب اتحاد هذه الذات الروحية بالبدن ؟ إن هذه الاحتمالات الثلاثة تعبر عن ثلاث نظريات مختلفة . أما الاحتمال الاول فهو الرأى الذى ذهب إليه الإسكندر الأفروديسى ، ويترتب على هذا الرأى القول بفناء العقل المادى . وأما الاحتمال الثانى فهو رأى باقى

(1) Mss 1009, fol, 143, V. C, 1 — 2

(٢) أنظر كتاب النفس لأوسطو ترجمة تريكو
De Lâme, J, Tricot, b 174, note, 4.

المفسرين . ويفضى هذا الرأى الأخير إلى القول بأن جوهراً روحياً يحتوى على شىء بالقوة . وأما الاحتمال الثالث فهو رأى أبو الوليد الذى يرى أنه خير ضمان لتقرير وحدة النفس ، ولتأكيد بقاء العقل المادى بعد الموت ، وللتخلص من القول بأن الجوهر الروحى يحتوى على شىء بالقوة .

وقد لخص أبو الوليد رأى الاسكندر بقوله : إنه يرى أن العقل المادى مجرد استعداد، وليس بجوهر يوجد فيه هذا الاستعداد(١) . « وأما سائر المفسرين فإنهم فهموا من قوله إن العقل الهيولانى يجب أن يكون غير مخالط أنه استعداد موجود فى جوهر مفارق . »(٢) ولكن رأى الإسكندر لا يستقيم لدى العقل ؛ لأننا إذا عرفنا العقل المادى بأنه استعداد محض فقد نزلنا به إلى مرتبة الأشياء المادية ، ووقعنا فى هذا التناقض ، وهو أن يكون أحد أجزاء النفس فانياً وأحد أجزائها خالدا.(١) أما رأى الآخرين فإنه لا يسلم من النقد أيضاً ؛ لأنه يوحى بأن الجوهر العقلى يحتوى على شىء بالقوة ، مع أنه يجب أن يكون محضا وغير مركب .

ويمكن الخروج من هذا المأزق بالتوفيق بين هذين الرأيين . وقد استطاع ابن رشد الجمع بينهما حين ذكر أن العقل المادى والعقل الفعال ليسا فى واقع

---

(١) Mes. 100g, fol 144 R, c. I . « وإذا كان الأمر فى هذا العقل هكذا فليس طبيعته إلا طبيعة الاستعداد فقط ، أعنى أن العقل بالقوة هو استعداد فقط ، لاشىء يوجد فيه هذا الاستعداد . . . فهذا هو معنى العقل المنفعل عند أرسطو على تأويل الإسكندر » .

(2) Ibid. 144 R. C. I

(3) Ibid. 144, R. C, 2 :

« وعلى مذهب الإسكندر ليس العقل الذى بالقوة إلا الاستعداد فقط . وأما الموضوع له فهو من جنس آخر من أجزاء النفس أو النفس بأسرها ، إلا أنه يلزم أيضا أمر شنيع ، وهو أن يكون جوهر وجوده فى الاستعداد والقوة . وذلك أن القوة هى لازم من لوازم الأشياء الهيولانية . ويلزم أيضاً أمر شنيع آخر ، وهو أن يكون الاستكمال الأول من العقل أزليا والآخر كائنا فاسدا . »

الأمر سوى شىء واحد هو النفس الإنسانية . فإن هذه إذا اتصلت بالبدن كان لها فعلان : أحدهما خاص بانتزاع المعانى وتجريدها ، والآخر استعداد لقبولها .
ولهذا التوفيق أهمية لأنه خير جواب على هؤلاء الذين شوهوا آراء ابن رشد ، ونسبوا إليه البدع والأباطيل عند ما قالوا : إنه يفرق بين العقل المادى والعقل الفعال ، ويجزم بوجود عقل واحد يشترك فيه جميع أفراد الإنسان . وهذا هو النص الذى تنهار أمامه هجمات الغربيين فى العصور الوسيطة ، والمستشرقين منهم فى هذا العصر الأخير : « وإذا وفيت هذه الأقاويل قسطها من الشكوك ظهر أن العقل من جهة الاستعداد مجرد من الصور ، كما يقول الإسكندر ، وهو من جهةٍ جوهرٌ مفارق متلبس بهذا الاستعداد ، أعنى أن هذا الاستعداد الموجود فى الإنسان هو شىء لحق هذا الجوهر المفارق من جهة اتصاله بالإنسان ، لا أن الاستعداد شىء موجود فى طبيعة هذا المفارق كما زعم ذلك المفسرون ، ولا هو استعداد محض كما زعم ذلك الإسكندر . ومما يدل على أنه ليس استعدادا محضا أننا نجد العقل الهيولانى يدرك هذا الاستعداد خلوا من الصور ويدرك الصور ، وكذلك أمكن أن يعقل الإعدام ، أعنى من جهة إدراكه لذاته خلوا من الصور . وإذا كان الأمر كذلك فالشىء المدرك لهذا الاستعداد للصور الحاصلة فيه هو ضرورة غير الاستعدادات . وهذا العقل هو بعينه العقل الفعال الذى سيظهر وجوده بعد . وذلك أنه من حيث يتصل بهذا الاستعداد فيجب أن يكون عقلا بالقوة ، ولا يمكنه أن يعقل ذاته ، ويمكنه أن يعقل غيره أعنى الأشياء الهيولانية . وأما من جهة ما ليس يتصل به فيجب أن يكون عقلا بالفعل يعقل ذاته ولا يعقل ماها هنا .. إذن تبين أنه يوجد فى النفس منا فعلان أحدهما فعل المعقولات ، والآخر

قبولها . فهو من جهة فعله للمعقولات يسمى فعالا ، ومن جهة قبولها إياها يسمى منفعلا ، وهو فى نفسه شىء واحد . »[1]

ولا نعرف أن أحداً من شراح أرسطو — فضلا عن أرسطو نفسه — استطاع أن يهتدى إلى نظرية متسقة كهذه . لأنها تقرر وحدة النفس حين تسوى بينها وبين مظاهرها العقلية . ويمكننا القول أيضاً إنه ما كان لأرسطو أن يصل إلى ما وصل إليه تفكير شارحه الأكبر . وذلك لأن تعريفه للنفس بأنها صورة لجسم عضوى لا يسمح بالتسوية بين كل من العقل المادى والعقل الفعال . ولكن تعريف أبى الوليد للنفس بأنها جوهر روحى لا يحتوى على شىء بالقوة يفسر لنا كيف تستطيع تجريد معانى الأشياء وقبولها فى وقت واحد إذا اتصلت بالبدن .

إن تلك النظرية الفذة هى نظرية ابن رشد دون منازع : ولئن حق أن يوجه إليه نقد ما لوجب أن نرميه بالتواضع وإنكار الذات ، لأنه ينسب رأيه إلى أرسطو . وبيان ذلك أنه يقول بعد مناقشته لآراء الإسكندر وغيره من الشراح : « فقد تبين من هذا لك المذهبان جميعاً ، مذهب الإسكندر ومذهب غيره فى العقل الهيولانى ، وتبين لك أن الحق الذى هو مذهب أرسطو هو الجمع بينهما على الوضع الذى قلناه . وذلك أن بهذا الوضع الذى قلناه نتخلص من أن نضع شيئاً مفارقاً ، فى جوهره استعداد ما ، لوضعنا الاستعداد موجود له لا من طبيعته ، بل من قبل اتصاله بالجوهر الذى فيه هذا الاستعداد ، وهو الإنسان ، وبوضعنا أن ها هنا شيئاً يلحقه هذا الاستعداد بنوع من العرض نتخلص من أن

(1) Ibid, fol. 144 V c — 2

يكون العقل الذى بالقوة استعداداً فقط . »[1] ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن النفس فى جوهرها عقل محض ، فإذا اتصلت بالبدن استعدت لقبول معانى الأشياء . وحينئذ تسمى عقلا بالقوة . ولكنها لا تقبل هذه المعانى من شىء آخر ، بل هى التى تخترعها وتجردها . وفى هذا الحال تسمى عقلا فعالا .

وإنا لنعجب لمسلك المستشرق « مونك » ، فإنه رأى تلك النصوص العديدة التى ذكرناها بدليل أنه نقلها إلى اللغة الفرنسية . ومع ذلك فإنه يصر على أن ينسب إلى فيلسوفنا الرأى القائل بأن العقل الفعال شىء خارج عن النفس . وليست تلك هى المرة الوحيدة التى يركب فيها « مونك » متن الشطط وينزلق فيها إلى مواطن الخطأ . فإنه شوه مذهب ابن رشد فى مسائل عديدة . ويرجع السبب فى ذلك — فيما نعلم — إلى أنه كان يعتقد أن هذا الفيلسوف لم يكن مبتكرا ، وأنه لا يختلف ، لا فى قليل ولا كثير ، عن غيره من فلاسفة المسلمين الذين تأثروا بمذهب الأفلاطونية الحديثة . وسوف نعود إلى مناقشة آراء هذا المستشرق مرة أخرى حين نعرض لنظرية الاتصال أو الحدس العقلى فى فلسفة ابن رشد . ويكفى أن نذكر أنه ينبغى للمرء أن يكون مغرضاً كل الإغراض حتى يرى فى النصوص سالفة الذكر اتجاهاً أفلاطونياً حديثاً . وأنه لينبغى أن يشوه المرء هذه النصوص أولا حتى يؤكد أن العقل الفعال لدى أبى الوليد هو الملك الذى يدبر فلك القمر ، أو هو الله سبحانه .

وقد بلغ من جرأة « مونك » على الحق واستخفافه بهذه النصوص أنه يقول بأن فيلسوف قرطبة كان يرى أن العقل المادى يفنى ويندثر بفناء البدن ، مع أن هذا الفيلسوف يذكر فى أكثر من موضع أن تشبيه جوهر

---

(1) Ibid

هذا العقل بالمادة فى أنه يقبل معانى الأشياء ليس معناه أنه قابل للفساد ؛ وذلك لأنه يوجد بالقوة ، وكل شىء يوجد بالقوة ليس موضعاً للكون أو للفساد .[1]

ولقد كاد يقع «إرنست رينان»[2] على الرأى الحقيقى لابن رشد فى هذه المسألة لأنه يعترف بأن هذا الفيلسوف ينظر إلى العقل المادى نظرة تختلف كل الاختلاف عما ذهب إليه الإسكندر وفلاسفة الإسلام ، ولأنه يرى أن هذا العقل ليس قابلا للكون والفساد ، وأنه يشبه فى ذلك العقل الفعال . ولكن حال دون « رينان » ودون إدراك حقيقة مذهب فيلسوفنا أنه كان يعتقد كونك أن أبا الوليد لم يكن سوى أحد أتباع الأفلاطونية الحديثة من المسلمين ، وأنه كان يرى مثلهم أن العقل الفعال يوجد خارج النفس الفردية ، وليس إحدى قواها . وكثيرا ما كانت الآراء الشائعة الفاسدة سببا فى فساد الحكم الذى يصدره المؤرخون على الأشخاص أو الأفكار .

إن الذى حدا بابن رشد إلى عدم التفرقة بين كل من العقل الهيولانى والعقل الفعال هو أنه كان يريد تقرير خلود النفس ؛ لأننا إذا قلنا إن العقل الهيولانى جوهر خالد ، وإنه لا يختلف فى حقيقته عن العقل الفعال ، وإنهما مظهران للنفس الإنسانية فمعنى ذلك أننا نريد القول بأن هذه النفس جوهر لا يقبل الفساد ، كما يدل أيضاً على أننا نريد التخلص من نظرية أرسطو التى تصف النفس بأنها

---

(1) De Beatitudine animae, Venise 1572, 149 f : Et quando possunt quod haec substantia intellectus sit ens in potentia, sicut materia prima, non possunt dicere, quod generatur et corrumpetur, quia quod in potentia, est non generatur nec corrumpatur.

(2) Renan, Averroès, pages 137 — 148.

صورة لجسم عضوى . ومما يدل على رغبة أبى الوليد بن رشد فى العدول عن آراء أرسطو أنه يقول : إنه لا يمكن معرفة العقل إلا بمعرفة النفس ؛ وذلك لأن العقل وظيفة خاصة بها .(١) وليس من الممكن أن يكون كل منهما صورة للبدن بالمعنى الذى تقرره الفلسفة الأرسطوطاليسية .

ولقد عجز « توماس الأكوينى » ، هو الآخر ، عن فهم آراء ابن رشد فى العقل الهيولانى . والسبب فى ذلك أنه كان متشبعا بتعريف أرسطو للنفس . ولذلك فإن كل ما يوجهه إلى الفيلسوف العربى من نقد لا يرتكز على أساس ما . ويرجع الخلاف بين هذين الشارحين فى واقع الأمر إلى اختلافهما فى تعريف النفس . فإن فيلسوف قرطبة يذهب — كما نعلم — إلى أن النفس جوهر كامل ، وأن صلتها بالبدن كصلة الإله بالعالم ، أو كصلة كل عقل مفارق بالفلك الخاص به . وكما أن العالم لا يدخل فى ماهية الإله كذلك حال البدن مع النفس . والحق أننا لم نعثر على نص واحد يصرح فيه أبو الوليد بأن العقل الفعال ذات مستقلة عن النفس الإنسانية . وليس لهؤلاء الذين ينسبون إليه مثل هذا الرأى إلا أن يطلعونا على النصوص التى اعتمدوا عليها . غير أننا نستطيع من جانبنا أن نحيلهم لا على نص واحد ، ولكن إلى كتاب بأكمله ، ونعنى به كتاب الفحص عن الاتصال ، لكى يروا أن العقل الفعال يوجد فى كل فرد منذ خلقه ، وأنه يبدو أثره بعد ظهور جميع العمليات النفسية والعقلية .

وأما العقل الثالث الذى يصفه ابن رشد فهو ما يطلق عليه اسم العقل المكتسب . وليس هذا العقل بشىء آخر غير العقل الهيولانى ، وقد خرج من القوة إلى الفعل . فهو العقل المستفاد الذى رأيناه من قبل لدى الفارابى وابن سينا .

---

(٣) تهافت التهافت ص ٤٣٤ .

ويختلف هذا العقل عن سابقيه من جهة أنه فان ؛ وذلك لأن النفس إذا فارقت الجسم فقدت كل ما كانت تعرفه فى هذا العالم الحسى . وحينئذ يتبين لنا أن هذا العقل يتألف من عنصرين هما العقل المادى والصور العقلية ، أى المعانى التى انتزعت من الأشياء الحسية . وبهذا يختلف الشارح الأكبر عن غيره من فلاسفة الإسلام الذين كانوا يرون أن هذا العقل نتيجة للاتصال بين العقل الفعال والعقل المادى . ولذا كانوا يطلقون عليه اسم العقل المستفاد لا العقل المكتسب . لأنه ليس سوى ما يفيض على النفس من عقل خارج عنها .(١)

وفى جملة القول لم يكن ابن رشد أحد أتباع الأفلاطونية الحديثة بحال ما . كما يظن ذلك كثير من المستشرقين وممن تبع سبيلهم ، فإننا نجد لديه كما نجد لدى أرسطو نفسه ثلاثة عقول . ولكنه فاق أرسطو وغيره من الشراح فى تحديد الصلة بين هذه العقول فاستطاع أن يقرر وحدة النفس على أكمل وجه . فإنها لما كانت جوهراً روحيا أصبحت عقلا بالقوة لدى اتصالها بالبدن . ثم أدركت بعض المعارف فغدت عقلا مكتسباً . ولما كانت مستقلة فى جوهرها فإنها قد تصل إلى إدراك ذاتها وجوهرها الحقيقى ، فتعلم أنها عقل فعال ، أى نشاط عقلى محض .

وإذا كنا قد أوجزنا بعض الشىء فى بيان طبيعة العقل المكتسب لدى هذا الفيلسوف فذلك حتى تتلافى التكرار فيما لا جدوى فيه ؛ إذ سوف نعرض لهذا الأمر بالتفصيل حين نتحدث عن نظرية الاتصال لديه ، وهى نظرية مختلفة كل الاختلاف عن تلك التى رأيناها لدى كل من الفارابى وابن سينا وابن طفيل .

---

(١) يخطىء « مونك » حين ينسب إلى ابن رشد الرأى القائل بأن العقل الفعال هو الذات الإلهية . أنظر Mèlanges de philosophie juive et arabe, P . 48

١٢ — آراء توماس الأكوينى

لقد وجد « توماس » نفسه وجهاً لوجه مع عدد لا بأس به من الصعوبات عسيرة الحل عندما أراد أن يظل أميناً على تعريف أرسطو للنفس ، وعلى مبدئه القائل بأن المادة هى السبب فى اختلاف الأفراد . وقد رأينا كيف أن ذلك التعريف كان لا يتيح البرهنة على خلود النفس بحال ما ، ورأينا كيف عدل عنه كثير من فلاسفة الإسلام . كذلك ذكرنا أن المبدأ القائل بأن المادة هى سبب الاختلاف بين أفراد النوع الواحد قد أفضى إلى تلك البدعة الفارابية التى تنص على اشتراك جميع أفراد الإنسان فى نفس واحدة وعقل واحد .

وكل هذه الصعوبات أمر لا ينفعك عن الفلسفة الأرسطوطاليسية . فلما ارتضى « توماس الأكوينى » تعريف أرسطو للنفس على علاته لم يكن له بد من التخبط وسط هذه الشبهات . غير أنه كان يتملكه الحنق والغضب حينا بعد حين ، فينقلب يسب أبا الوليد ، ويصفه بأنه شارح معرض معوج التفكير . ونعتقد أنه لا يعرف خصمه ، وأن غضبه غير المألوف ليس سوى الدليل على عجزه عن تفنيد نظرية وحدة العقل التى كان يعتنقها جم كبير من اللاتينيين الذين وصفوا أنفسهم ، ووصفهم الناس ، بأنهم تلاميذ ابن رشد . وإنما أقحم هذا الأخير إقحاماً فى هذا الجدل بينهم وبين خصومهم من أمثال « توماس الأكوينى » لأنهم وقعوا على ذلك النص الذى يعرض فيه الشارح الأكبر الصعوبات التى تترتب على الأخذ بمبدأ أرسطو سالف الذكر . فظنوا أن هذا هو رأى ابن رشد الحقيقى . ولذا فإن غضب « توماس الأكوينى » ونقده لا يتجهان بحال ما إلى فيلسوف قرطبة . فإن هذا الأخير عرّف النفس على نحو مخالف لكل من أرسطو و « توماس الأكوينى » . ومن العجيب أن ينسب هذا المفكر المسيحى

إلى فيلسوفنا أنه قال بأن العقل نوع آخر من النفس ، وكان ينبغى له ، إن أراد الحق ، وما كان ذلك بعزيز عليه ، أن ينسب هذا القول إلى صاحبه الحقيقى ، وهو أرسطو ، كما يعلم حق العلم .

لقد سوى أبو الوليد بين العقول الثلاثة فقال : إن النفس عقل فى جوهرها ، وإن اختلفت مظاهر هذا العقل حسب اختلاف درجة المعرفة لدى الإنسان . فجاء « توماس الأكوينى » يشوه هذا الرأى الصريح الذى لا يحتمل تشويها ، فنسب إلى صاحبه رأياً لم يذهب إليه قط. وإذا صدقنا توماس[1] فعلينا أن نسلم معه بأن ابن رشد قال بأن السبب فى المعرفة، وهو العقل المنفعل أو الهيولانى، ليس النفس أو أحد أجزائها ، بل هو بالأحرى جوهر مفارق وحيد مشترك بين جميع الناس ، فيتصل بكل واحد منهم بواسطة الصور الخيالية . وهكذا يحتوى الإنسان ، بناء على ما ينسبه « توماس » إلى خصمه ، على ثلاث ذوات مختلفة هى : الجسم والعقل الهيولانى والعقل الفعال . ولا نظن إلا أن هذا نوع من الإيحاء الذاتى ، بمعنى أن « توماس الأكوينى » ينسب إلى أبى الوليد رأياً يحاول هو الفرار منه . وذلك لأنه كان يعتقد أن ابن رشد يفرق مثله بين النفس الإنسانية و بين كل من العقل المادى والعقل الفعال .[2] وكأنما قد غابت عنه الحكمة فى إلحاح الفيلسوف القرطبى فى محاولة التخلص من مذهب الإسكندر ، حتى لا يفرق بين العقل المنفعل و بين النفس .

ومما يدعو إلى العجب ، أو إلى الإشفاق أن « توماس الأكوينى » لم يقف عند هذا الحد ، بل نسب إليه أيضاً نظرية أخرى فى الاتصال . فهو يزعم أن

---

(١) وحدة العقل : De Unitate intellectus P. 55

(٢) الخلاصة اللاهوتية الجزء الأول ، السؤال السابع والسبعون الفصل الأول .

أبا الوليد بن رشد قال باتصال العقل الفعال الخارج عن النفس بالعقل الهيولانى . وليس بغريب بعد هذا التشويه كله أن يبدو أبو الوليد لجورج فالا « George Valla » كرجل فظ غبى لعين .[1] وحقيقة ما كان أجدره بمثل هذه الأوصاف المقذعة لو كان ما نسبه إليه خصمه يعبر حقيقة عن رأيه فى هذه المسألة . لكن للأسف كان ابن رشد ضحية هذا الخلط ، فغدا هدفا لهذا السباب المقذع لا لشيء إلا لأن توماس كان يصر على اعتبار أن النفس ليست جوهراً كاملا ، وأن تعريفها لابد من أن يحتوى على معنى الجسم . وهذا هو السبب الذى صرفه عن التسوية مثل ابن رشد بين كل من العقل المنفعل والعقل الفعال[2] وقد هاجم هذا الفيلسوف المسلم على أنه يرى رأيه فى وجوب التفرقة بينهما .

ولما كان الاتصال بين النفس والجسم اتصالا جوهرياً فى ظنه لم يجد بداً من تحطيم وحدة النفس . فإن هذه لما كانت صورة للبدن فإنها لا تستطيع أن تصبح شيئاً واحداً مع أهم أجزائها ، وهو العقل ؛ ويرجع السبب فى استحالة هذا الأمر إلى أن هذا الأخير لا يستخدم عضواً جسمياً ، فلا يمكن تبعاً لذلك أن يقال عنه إنه صورة للبدن . ولا بد حينئذ من التسليم معه بأن النفس تحتوى على عقلين يختلف كل منهما عن الآخر ، وليس كلاهما جوهرها . كذلك قال إن هناك فارقا بين أحد الأفعال وبين السبب فى وجوده ، أو بينه وبين المبدأ الذى يفضى إليه ، أى لا بد من وجود فارق بين عملية الإدراك والعقل نفسه . ومعنى هذا أن العقل لا يمكن أن يتحد مع الجوهر إلا فى حالة واحدة وهى الله وحده ؛ فى حين أن العقل فى المخلوقات العاقلة قوة خاصة من قوى النفس.[3] ولكن ماسبب التفرقة هنا بين

---

(1) Duhem , Système de monde, T, IV · pages 560—562
(2) Sum theol,1 q, Liv art 3 ; LIX art 2 ; LXXVII, aꭈt 2 ·
(3) Ibid, I, q, LXXIX art. 1

الذات الإلهية وغيرها من الذوات الروحية ؟ ذلك لأن الماهية والوجود فى الله تعالى شىء واحد ؛ بينما نجد أن الوجود يختلف عن الماهية فى نفوس الملائكة وفى أرواح البشر .(١)

ويبدو لنا أن ابن رشد كان أكثر من « توماس الأكوينى » أمانة على مذهب أرسطو فى هذه الناحية ، وذلك لأنه لا يفرق بين الماهية والوجود فى الذوات العقلية ، ولأنه يسوى بين العقل المنفعل والعقل الفعال . ففى الوقت الذى نرى فيه أن الأول يسلم بإمكان الحدس العقلى ، أى إدراك النفس لذاتها إدراكا عقليًا محضًا ، نجد أن الثانى ينكر ذلك النوع من الإدراك ، ويفرق بين الماهية والوجود ، والقوة والفعل ، فى النفس الإنسانية ؛ فيجزم بأن هذه النفس تحتوى على عنصرين مختلفين تمام الاختلاف : أحدهما يعد ماهية ووجوداً بالقوة ، ويعد الثانى وجوداً بالفعل ، وهما العقل المنفعل والعقل الفعال . وحينئذ فليس من الممكن أن نسوى بينهما بحال ما . وبذلك يحاول « توماس الأكوينى » الجمع هنا بين نظريتين مختلفتين ، إحداهما تنسب إلى أرسطو ، وتفرق بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل ، والأخرى إلى ابن سينا ، وتفصل فصلا باتًا بين الماهية والوجود .(٢) وقد طبق هذا الشارح نظريته هذه على العقول المفارقة فقال : إن عقل الملائكة ليس بجوهرها وماهيتها . فهى إذن لديه مركبة من شيئين : أحدهما يوجد بالقوة والآخر بالفعل .

ويجدر بنا أن نلاحظ أنه ، حينما يهاجم النظرية القائلة بوجود عقل فعال مستقل عن النفس الإنسانية ، لا يذكر اسم أبى الوليد ؛ بل ينسب هذا الرأى

---

(١) أخذ توماس الأكوينى هذه التفرقة عن ابن سينا .

(٢) كان ابن سيناء لا يفرق بين الماهية والوجود فى النفوس الإنسانية .

إلى ابن سينا .[1] وذلك دليل واضح على أنه ما كان له إلا يعترف بأن تلك النظرية من صنع أتباع الأفلاطونية الحديثة من المسلمين . وإنا لنرى فى هذا المسلك نوعاً من الإنصاف غير المقصود لفيلسوف قرطبة . إذ ما كان لـ «توماس الأكوينى» أن يتردد فى نسبة هذا الرأى إليه لو وجد لديه أى إشارة — مهما بدت تافهة واهية — إلى هذه المسألة . فإنه ألف كتابه فى « وحدة العقل » لكى يبرهن فيه على فساد آراء هذا الفيلسوف .

فمن الثابت إذن أن هذين الشارحين يتفقان إلى حد بعيد فى تحديد طبيعة العقل الفعال ، وذلك لأنهما يصرحان بأنه ليس ذاتاً خارجة عن النفس الإنسانية ، ويجزمان بأنه هو السبب فى انتزاع المعانى وتجريدها من الصور الخيالية . ومع ذلك ، فإنهما يختلفان من جهة أخرى حين يقرر « توماس الأكوينى » أن هذا العقل أحد أجزاء النفس ، وحين يؤكد فيلسوف قرطبة أنه هو النفس ذاتها ، على اعتبار أنها فى جوهرها نشاط عقلى . ولكن على الرغم من هذا الاختلاف فهما أقرب الشراح فى العصور الوسيطة إلى الفلسفة المشائية ، إذ يفسران نشأة المعرفة بأنها نتيجة للأدراكات الحسية .

ومهما يكن من أمر أمانتهما فى عرض النظرية الأرسطوطاليسية فقد أدخلا شيئاً من التعديل والتحوير فيها . وبيان ذلك أن ابن رشد يذهب كما رأينا ، إلى أن النفس ذات كاملة ، كما أن « توماس الأكوينى » يفرق فيها بين الماهية والوجود . وهذا شىء لم يقل به أرسطو . ولقد كان أولهما أقل اتباعاً للفلسفة المشائية من الثانى عند ما سوى بين العقل المادى والعقل الفعال ، وكان ثانيهما

---

(١) الخلاصة اللاهوتية Sum. Theol I, q.79. art 4.
وانظر أيضاً جلسون Gilson. le Thomisme. P. 290

أقل حرصاً على هذه الفلسفة من الأول عندما فرق بين الماهية والوجود .

وهناك عقل ثالث لدى « توماس الأكوينى » ، وهو العقل المكتسب . ولا يختلف رأيه فى هذا العقل عن رأى أبى الوليد اختلافاً كبيراً . فالعقل المكتسب يتألف لديها من العقل المادى ومن الصور العقلية التى جردها العقل الفعال من الأشياء الحسية . (١) وقد أطلق على هذا العقل الأخير اسم الذاكرة العقلية ، وهى التى ينكر ابن سينا وجودها حين يذكر أن النفس ليست خزانة للمعانى ؛ بل تفيض عليها هذه الأخيرة من ذات خارجة لا تضن عليها بها كلما اتجهت إليها . وهناك فارق كبير بين هذين الرأيين ، وهو الفارق بين اكتساب المعرفة وبين قبولها عن طريق الفيض . فإذا وجه « توماس » نقده إلى ابن سينا لا إلى ابن رشد فسبب ذلك واضح كل الوضوح . وإذا كان يميل إلى رأى هذا الأخير فذلك لأنه أكثر اتساقاً مع مذهب أرسطو .

ولكن هنا فارقاً بين هذين الشارحين فى تحديد طبيعة العقل المكتسب أو العقل بالفعل — وكلا التعبيرين سواء لديهما — ذلك لأن « توماس » يقول بأنه خالد كالعقل الفعال . (٢) ومعنى ذلك أن النفس الإنسانية تحتفظ بعد مفارقتها للبدن بكل المعارف التى أدركتها فى حياتها الدنيا . أما ابن رشد فيجزم بأن المعانى المكتسبة فى هذه الحياة تندثر بعد الموت . وهذا ما يعبر عنه فى كتاب « الفحص عن الاتصال » بفساد العقل المكتسب .

فكل ما حاكته الأساطير والجهل حول اسم ابن رشد فى أوربا المسيحية لا يرتكز على أساس ما . ولقد أخطأ « توماس الأكوينى » أو لم يكن منصفاً فى اختيار خصمه . فإن فيلسوفاً كابن سينا أو الفارابى كان أجدر بخصومته .

(1) Sum theol. I, q. 79 ;I. q. 84. art. 7

(2) Ibid. I. q 89 art 5 ad Respondeo

ولكن ما كان له أن يحيد الاختيار . فقد كان مضطراً إلى الرد على ملحدى بنى ملته الذين كانوا يعتمدون على شهرة الشارح الأكبر فى تدعيم بدعهم . ولو علموا وأنصفوا لاتخذوا ابن سينا أو الفارابى أو أرسطو نفسه عضداً لهم . ولو أنصف « الأكوينى » لأظهر لهم أنهم يسيئون بزعمهم إلى الحقيقة ، وأن آراء ابن رشد فى العقل كانت أبعد ما يكون على آرائهم ، بدليل أنه قد ارتضاها لنفسه .

الفصل الثامن
وحدة فى العقل

تمهيد

شغلت هذه المسألة تفكير الغربيين من أتباع الفلسفتين المشائية والإسلامية ردحاً طويلا . وقام جماعة من اللاتينيين يقررون أن جميع الناس يشتركون فى عقل واحد . وكانت هذه البدعة نتيجة طبيعية لنظرية النفس الكلية التى جاء بها الفارابى ، وأقحمها على التفكير الإسلامى . غير أنها عرفت فى أوروبا بأنها وجهة نظر ابن رشد . ويكاد مؤرخو الفلسفة جميعهم يؤكدون أنها من صنعه ، وأنه هو المسئول الأول عن جميع ما تطرق إلى أهل أوروبا من البدع والأباطيل فى القرون الوسطى . ومع ذلك فإن هذا الإجماع كان يقوم على أساس واه ؛ لأن نظرية النفس الكلية كانت معروفة عند فلاسفة الإسلام منذ عهد بعيد ، أى قبل معرفة ملحدى الغرب لفلسفة ابن رشد . وينبغى أن نذكر أن هذه النظرية لم تكن من ابتكار المسلمين ؛ بل أخذها هؤلاء عن غيرهم ؛ فإن أفلوطين كان هو الذى قررها على نحو مفصل لا لبس فيه . وقد اعتمد فى تأكيدها على آراء الإسكندر الأفروديسى فى النفس الإنسانية والعقل الفعال . فقال إن هناك نفساً واحدة تندمج فيها جميع النفوس الجزئية ، وليس هناك تعدد فى الواقع . فالنفس تفيض وتتعدد ، ولكنها لا تفيض فى نفس الوقت . ويكفى أن تحل فى جميع الأفراد ، وأن تظل واحدة فى الوقت ذاته . وتبدو آثارها بصفة خاصة فى نهايا الأمر ، ولكنها ليست منفصلة تماماً عن كل إنسان . فهى إذن نفس الشىء فى

أفراد كثيرين . وهنا يعمد « أفلوطين » إلى آراء أرسطو فيقول : إنما كانت النفس كلية ، لأن الاختلاف بين الأفراد إنما يأتى بسبب اختلاف المواد التى تدخل فى تركيبهم .

وقد رأينا كيف ترتبط هذه النظرية لدى أبى نصر الفارابى بنظريته فى الفيض . وكان لشروح ابن رشد أثر فى تعضيدها فيما بعد . ويتبين لنا ذلك من سلوك تلاميذه الأدعياء . فإن هؤلاء كانوا يعتمدون ، أول الأمر ، فى تقرير وحدة النفس والعقل ، على نظرية الفيض ، بدليل أن أساطين « المدرسيين » أخذوا يفندون دعواهم بنقض هذه النظرية والسخرية منها . فلما لم يجد الملحدون بدا من الاعتراف بفسادها أخذوا يبحثون عن عضد جديد . فوجدوا شروح أرسطو ، وعلموا أنه من الممكن الاعتماد على مبدئه القائل بأن المادة هى سبب الاختلاف بين الأفراد ، وأن الصورة مشتركة بينهم جميعاً . فقالوا لما كانت النفوس صوراً للأجسام ، ولما كان العقل أحد أجزائها ، وجب أن تكون هناك نفس كلية وعقل كلى . ثم بحثوا عمن ينسبون إليه إلى هذا الرأى فلم يجدوا سوى أبى الوليد . وهكذا غدا هذا الفيلسوف ، دون سبب ما ، رمز الإلحاد . وتبع ذلك أن شوه الغربيون مذهبه ، وورثت عنهم القرون التالية فكرة أسطورية غريبة عن ذلك المفكر المسلم الذى كان أقرب فلاسفة العرب إلى روح التعاليم الدينية الحنيفة .

٢ — نظرية ابن رشد فى وحدة العقل

إن « رينان » الذى أخطأ أكثر من مرة فى فهم فلسفة ابن رشد ، كاد يصيب هذه الحقيقة الكبرى مرة واحدة عندما أخذه الغضب للتهمة التى نسبت إلى الشارح الأكبر بشأن وحدة العقل ، فقال فى كتابه عن هذا الفيلسوف :

« حقاً لو كان هناك فى الوجود سخف فى التفكير يدعو إلى ثورة النفس لكان ذلك وحده النفوس الإنسانية . كما تظاهر بعضهم بقبولها . ولو كان ابن رشد عضد هذه النظرية حرفياً لحق أن يدرج مذهبه فى قائمة الهذيان ، لا فى قائمة الفلسفة ... إن وحدة العقل لا تعبر عن شيء آخر سوى عموم مبادىء العقل المحض ، ووحدة التكوين النفسى فى جميع أفراد النوع البشرى . »

أما نحن فسنبين أن وحدة العقل التى يتحدث عنها الفيلسوف القرطبى ليست شيئاً آخر سوى وحدة المدركات العقلية التى يطلق عليها أحياناً اسم العقل بالفعل ، وأحيانا اسم العقل المكتسب . ذلك أن جميع الناس يفكرون بنفس الصور العقلية لهذا السبب اليسير ، وهو أن هذه المعانى التى تتألف منها المعرفة الإنسانية إنما تنشأ عن أصل واحد مشترك بينهم جميعاً ، وهو العالم الخارجى وما يحتوى عليه من كائنات .

وقد عبر ابن رشد عن اتحاد هذه المعانى على الرغم من اختلاف الأشخاص بقوله : إن المعقولات تختلف من جهة الكم إذا نظرنا إليها باعتبار الأشخاص الذين تتحقق فيهم ، أى أنها تختلف من جهة تصورنا لها عن طريق الخيال . ولكنها شيء واحد فقط إذا نظرنا إليها على اعتبار أنها صور عقلية محضة فى ذهن من يستحضرها ، أى أنها تبدو واحدة فى العقل المادى الذى يتقبلها ، ولا يخلع عليها صورة خيالية ما .[1] ومن العجيب أن «دوهم» اعتمد على مثل هذه العبارة ليؤكد أن بدعة العقل الكلى فى العالم المسيحى من صنع الشارح الأكبر . حقاً إن لغة هذا الأخير معقدة كلغة باقى فلاسفة القرون الوسطى ، وقد تدعو أحياناً إلى اللبس وسوء الفهم . ولكن ليس فى كلام ابن رشد ما يدعو إلى ذلك ،

(1) De Anima, lib' III Sum. I cap·III, comm 2. cité par Duhem

وبخاصة إذا عرضناه على هذا النحو فقلنا : إن الصورة الخيالية التى أكونها لنفسى عن الإنسان تختلف عن الصورة الخيالية التى تكونها أنت لنفسك عنه . فليست هذه الصورة لدى نفس الصورة لديك . ولكن الصورتين تدخلان تحت معنى كلى واحد لا نختلف فيه كلانا ، وهو المعنى الذى نعبر عنه بالحيوان الناطق. فهل لـ «دوهم» أن يستنبط من هذا المثال أن اتحاد المعانى العقلية معناه وجود عقل كلى يشترك فيه جميع أفراد البشر : فى ماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم ؟ .

إن « دوهم » ينسى أمرين، وهو فى ذلك كالمدرسيين «Scolastiques» . فإن العقل الذى يتحدث عنه فيلسوف قرطبة هو الذى سبق أن أطلق عليه اسم العقل المكتسب . ومن جهة أخرى ، تدل كلمة «واحد» فى اللغة العربية على معنيين مختلفين . فقد تدل على الشىء الفريد فى نوعه ، أو على الشىء المساوى لشىء آخر . فهى كلمة مبهمة تستخدم للتعبير عن التفرد أو المساواة . وليس ثمة ريب فى أن ابن رشد يستخدمها فى هذا المعنى الثانى؛ بل إن طريقة استخدامه لهذا اللفظ خير دليل على ما نذهب إليه ، وهو أن جميع الناس يشتركون فى المعانى العقلية العقلية المجردة عن كل حس وخيال ، وهى التى يمكن وصفها بأنها غير شخصية ، وأنها لا تفسد بفناء الأشخاص . فقد قال هذا الفيلسوف فى عرض وجهة نظره هذه : « معنى ما حكاه [الغزالى] عن الفلاسفة . . . أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة فى النوع معنى واحدا تشترك فيه ، وهو ماهية ذلك النوع من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به الأشخاص من حيث هى أشخاص : من المكان والوضع والمواد التى من قبلها تكثرت . فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الأشخاص التى يوجد فيها هذا المعنى . ولذلك كانت العلوم أزلية وغير كائنة ولا فاسدة إلا بالعرض ،

أى من قبل اتصالها بزيد وعمرو ، أى أنها فاسدة من قبل الاتصال ، لا أنها فاسدة فى نفسها ؛ إذ لو كانت فاسدة لكان هذا الاتصال موجوداً فى جوهرها ، ولكانت لا تجتمع فى شىء واحد . »[١] فالمعانى لديه تكاد تكون شبيهة بالمعانى لدى أفلاطون وهى تتصل ، حسب رأيه ، بالعقل الشخصى فى كل فرد . وهو العقل الذى سماه العقل الهيولانى . وقد تدارك أبو الوليد إحدى الشبه التى قد يزل عندها التفكير فقال : إن بعض الناس لما رأوا اتحاد هذه المعانى الكلية لدى جميع أفراد الجنس البشرى جزموا بوجود نفس كلية مشتركة بينهم . ثم نقض هذا الرأى بأن لكل فرد نفسه الخاصة به ، كما ذهب إلى ذلك كبار الفلاسفة ومنهم ابن سينا .

ومع ذلك ، فقد شوه «المدرسيون» وكثير من المحدثين هذا النص، واتخذوه دليلا قاطعاً على أن فيلسوف قرطبة كان على رأس القائلين بوجود نفس كلية . ولكننا نعلم مدى الثقة التى يمكن أن نوليها لمثل هذا التأويل . فإن ابن رشد يتحدث هنا عن أفراد النوع بصفة عامة ، لا عن أفراد الإنسان . وإنا انعلم كذلك جد العلم أنه كان يذهب إلى تعدد النفوس وبقائها على هذه الحال بعد الموت . وكيف له أن يسلك مسلكا آخر إذا كان يرى أن كل نفس إنسانية جوهر روحى مستقل خالد ؟ فلوحدة العقل عنده معنى خاص جدا ، وهو اتحاد المعانى أو المدركات الكلية لدى جميع الناس. وليس العقل الذى يتحدث عنه هنا بالعقل المادى أو الفعال ، فإنها مظهران مختلفان لذات قائمة بنفسها . وإنه من الغريب حقا أن نستنبط من ذلك أنه كان يؤمن بوجود عقل كلى .

ولقد رأينا منذ قليل أن « رينان »[٢] أخذته العزة بالحق . فوصف التهمة

(١) تهافت التهافت طبعة بيروت ص ٥٧٤ .

(2) Renan, Averroès P. 125

التى نسبها الغربيون إلى أبى الوليد بالسخف والشناعة . ومع ذلك ، فإنا نراه مرة أخرى ينسى ثورته ، فتذهب عنه سورة غضبة ، ويروض نفسه على قبول أسطورة مبتذلة لم تستمد قوتها وبقاءها إلا من الجهل والتقليد . فإنه لايفرق بين فليسوفنا وبين غيره من شراح أرسطو ممن عضدوا النظرية القائلة بوجود عقل مستقل عن النفوس يشرق عليها جميعاً ، فتتقبل منه معانى الأشياء ، كما تتقبل الأشياء المادية على اختلافها ضوء الشمس . وليس بالعسير فى شىء أن يقف المرء على السبب فى تردد « رينان » وتناقضه . فإنه ، وإن أدرك رأى ابن رشد فى طبيعة العقل المكتسب ، فقد أخطأ فهمه فيما يتعلق بالعقل الفعال . ومعنى ذلك أن « رينان » يعتقد ، على غرار كثير من مؤرخى فلسفة العصور الوسطى ، أن العقل الفعال عند هذا الفليسوف هو الملك الذى يشرف على فلك القمر ، كما كان يرى ذلك جل فلاسفة الإسلام قبله . فهو يسوى حينئذ بينه وبين غيره من هؤلاء الذين وضعوا أسس فلسفتهم على تلك النظرية الغريبة عن الإسلام ، ونعنى بها نظرية الفيض . ولقد كان «توماس الأكوينى» لعمر الحق أكثر حذراً من «رينان». فإنه ، على الرغم من عنف الخصومة بينه وبين ابن رشد ، قد حرص كل الحرص على أن ينسب نظرية المعرفة الإشراقية إلى أهلها . فكان إذا عرض لنقدها وتفنيدها ذكر صاحبها ، أو بعبارة أكثر دقة ذكر أشد أنصارها ، وهو الرئيس ابن سينا .

ولسنا عند رأى « رينان » حين يقول : « لاشك فى أن مثل هذه النظرية أبعد ما يكون عن روح الفلسفة المشائية . » وذلك لأن هذه النظرية ، وإن كانت شديدة الصلة بطريقة فهم أتباع الأفلاطونية الحديثة من المسلمين لطبيعة تركيب الكون وتدرج الأفلاك فيه ، فإن جذورها تمتد ، على الرغم من ذلك ، إلى

أصول مشائية بعيدة الغور . فإن لأحد مبادىء أرسطو أثراً كبيراً فى تكوين هذه الفكرة ، ونعنى به المبدأ القائل بأن المادة هى السبب فى اختلاف أفراد النوع الواحد. وسنرى أن «غليوم دوفرنى — Guillaume D' Auvergne» فطن إلى العلاقة الوثيقة بين البدعة التى ذهب إليها ملحدو بنى ملته وبين مبدأ أرسطو سالف الذكر . وقد اضطر هؤلاء الملحدون ، حينما رأوا تداعى نظرية الفيض وعدم ثباتها أمام نقد خصومهم، إلى العدول عنها — كما قلنا — ، وإلى البحث عن أساس جديد لها فى الفلسفة المشائية ، إذ أن نظرية فيضان النفوس الإنسانية عن العقل الفعال ، كما يقول الفلاسفة المسلمون الذين سبقوا ابن رشد ، كانت تكفى وحدها لتعضيد بدعتهم فى الزمن الماضى . وفى الواقع ما كان أيسر أن يقول المرء بوجود عقل كلى واحد تفيض منه النفوس ، وتتلقى عنه المعانى فى وقت واحد . بيد أنه قدّر لهذه البدعة أن تبقى وتزدهر على الرغم من سخرية « غليوم » لأنها وجدت منبعها الأول التى حادت عنه ردحا غير قصير من الزمن . فإننا إذا تبعنا أرسطو ، فقلنا إن النفس صورة للبدن ، وإن المادة هى التى تفرق بين أفراد الإنسان فقد نستطيع القول ، تبعاً لذلك بوجود نفس كلية . وإذا تقرر وجود هذه النفس فليس من العسير أن يذهب القائلون بها إلى تأكيد وجود عقل كلى واحد يشترك فيه البشر جميعاً .

وحينئذ فإذا هاجم «توماس الأكوينى» أنصار العقل الكلى فينبغى لنا أن نتبين الأمر لنرى أن خصومه ليسوا فقط من أتباع الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، أو الإسلامية المشربة إلى حد كبير بروحها، وإنماهم أنصار فلسفة أرسطو وأكثر الناس منطقاً فى فهمها . وذلك لأن وحدة العقل مظهر من مظاهر وحدة النفس ، وكلاهما نتيجة منطقية لتعريف أرسطو للنفس بأنها صورة أو كمال أول لجسم طبيعى توجد فيه الحياة بالقوة .

وقد رأينا كيف جهد أبو الوليد بن رشد فى تفسير الفلسفة الأرسطوطاليسية فى هذه المسألة على نحو جديد عند ما قال : إن أرسطو لا يفرق بين طبيعة العقل المادى والعقل الفعال ؛ بل يرى أنهما مظهران لشىء واحد بعينه يوجد أحيانا بالقوة وأحيانا بالعقل، أى تارة كاستعداد كامن لإدراك الأشياء ، وتارة كنشاط وقوة فعالة تنتزع صور هذه الأشياء انتزاعاً ، فتجردها من كل أثر حسى أو خيالى . ومع ذلك فإنه ينبغى لنا أن نعترف ، دون حرج ما ، أن هذا الفيلسوف لم ينجح فى محاولته هذه إلا بعد تحويره لمذهب أرسطو الجامد الصريح تحويراً بالغاً كاد يقلبه رأساً على عقب . فإن النفس إذا لم تكن صورة للبدن فحسب بل ذاتا روحية تتصل به فمن الضرورى أن تكون شخصية ، أى خاصة بجسم معين . ويتبع ذلك أن يكون العقل المنفعل والعقل الفعال شخصيين أيضاً . فإذا انطوت النفوس المختلفة على عنصر غير شخصى ومشترك بينها جميعاً فذلك هو الصور العقلية التى توجد على حد سواء فى جميع العقول الفردية الخاصة . تلك هى نظرية ابن رشد فى تفسير آراء أرسطو الخاصة بالعقل .[1] وهذا هو السبب الذى يدعونا إلى القول بأن هذا الشارح كان أقرب مفكرى العصور الوسيطة إلى روح المذهب العقلى « Rationalisme » ؛ لأنه استطاع أن يتغلب على جميع الشبهات والصعوبات التى كانت تثيرها نظرية النفس فى الفلسفة الأرسطوطاليسية . ولئن حق أن يوصف الفيلسوف القرطبى بالخروج على هذه الفلسفة فلننصفه بأن لم يكن أميناً عليها ؛ ولكن ليس لخصومه أن يرموه بالكفر والزيغ بسبب حريته فى فهم أرسطو .

---

(١) ذهب دنيس فى رسالته « Rationalisme d' Aristote, Paris 1848 » إلى رأى ابن رشد . ومع ذلك فانه ينسب إلى هذا الفيلسوف رأياً مخالفاً ، ويهاجمه على هذا الأساس المزعوم .

وحقيقة إن رجلا مثل « سيجيردى برابانت » — الذى كان رئيساً للرشديين من اللاتين — كان أكثر أمانة من ابن رشد على الرغم من أنه يدعى التتلمذ عليه. ولا شك فى أنه أجاد فهم الفلسفة الأرسطوطاليسية فى هذه المسألة وأساء فهم آراء أستاذه المزعوم. وليس هؤلاء الرشديون من اللاتينيين سوى هؤلاء الملاحدة اللذين حاربهم رجال الكنيسة ؛ لأنهم كانوا يؤكدون نظرية النفس الكلية عندما قالوا، كأبى نصر الفارابى وابن سينا وغيرهما، بأن العقل الفعال ذات خارجة عن النفس، وأنه هو واهب الصور الذى تفيض منه جميع كائنات هذا العالم الدنيوى ونفوس البشر أيضاً. وقد كان « غليوم دوفرنى » ألد خصومهم. ثم جاءت مرحلة ثانية اعتمد فيها هؤلاء الملحدون على رأى جديد، فقالوا أو زعموا — بعبارة أكثر وضوحاً — أن ابن رشد قد قرر اشتراك الناس فى عقل مادى كلى. وحينئذ فمن الضرورى أن يشتركوا أيضاً فى عقل فعال واحد ونفس كلية واحدة. فالهدف إذن واحد، وإن اختلفت طرق الوصول إليه.

ومما هو جدير بالملاحظة أن أنصار وحدة العقل من الغربيين لم يجدوا مفراً من الاعتراف بأن وجهة نظرهم الفلسفية تناقض تعاليم دينهم. وليس لنا أن نصدر حكمنا عليهم حينما يحاولون تبرير سلوكهم بقولهم : « إنا نقرر حتما حسب العقل أن هناك عقلا واحداً فقط. ومع ذلك فإنا نؤكد العكس حسب الدين. »[1] فإن ما يهمنا هنا هو أن نلاحظ أن تعريف أرسطو للنفس الذى يأخذ به « توماس الأكوينى » يفضى إلى هذه البدعة التى كان حريصا على محاربتها، وعلى نسبتها إلى ابن رشد بأى ثمن.

ولقد كان ابن رشد أكثر جرأة من خصومه عندما بين معارضة الفلسفة

---

(1) Du Unitate Intellectus P. 69

المشائية للدين فى هذه المسألة . غير أنه لم يقف عن حد بيان هذه المعارضة ، بل اختار مذهباً آخر فى تعريف النفس حتى يستطيع التوفيق بين الدين والعقل . ولم يجنح هذا الفيلسوف إلى الدين لكى يبرهن على أن الوظائف العقلية شخصية ، ولكنه وجد الحل لدى بعض مشاهير الفلاسفة الذين رغبوا عن تعريف أرسطو للنفس . ولا شك فى أنه يشير هنا إلى الرئيس ابن سينا . ويمكننا القول أيضاً بأن ابن رشد كان أحد هؤلاء الفلاسفة . وأن حق للمرء أن يوجه إليه لوماً ما فمن الواجب ألا يأخذ عليه غلوه فى نصرة المذهب العقلى ، بل يأخذ عليه بالأحرى تواضعه وحرجه فى بيان اختلاف وجهة نظره عن وجهة نظر أرسطو . وربما أمكن تفسير تواضعه هذا بأنه كان شديد الإعجاب بالفلسفة المشائية ، وبأنه كان عنيفاً فى نقد أمثال أبى نصر وابن سينا ممن كانوا يبيحون لأنفسهم أن يعبروا عن آرائهم الشخصية . ولكن مهما يكن من شأن هذا المسلك الغريب فإن هناك أمراً أكيداً لا بد لنا من التسليم به ، وهو أن فيلسوف قرطبة قد أباح لنفسه ما كان ينكره على غيره ، فعدّل وحوّر فى مذهب أرسطو ، حتى انتهى إلى التوفيق بينه وبين آرائه الدينية .

٣ — المذهب الرشدى اللاتينى (1)

ينبغى لنا قبل أن نعرض بالتفصيل لذكر المعركة الفلسفية بين التفكيرين الإسلامى والمسيحى فى القرن الثالث عشر أن نتساءل كيف عدل أنصار النفس الكلية عن القول بوحدة العقل الفعال إلى تقرير وحدة العقل المادى . فإن فهم سبب هذا العدول يلقى ضوءاً كافياً على الخصومة بين « توماس الأكوينى »

(1) L' Averroïsme latin

وبين ابن رشد ، كما يحدد لنا قيمة تلك الدعوى التي ترجع إلى الأول الفضل في إفحام ملحدي الغرب والقضاء على آثار الفلسفة الإسلامية في أوروبا .

وقد سبق أن أشرنا لماما إلى سبب أسطورة ابن رشد في العالم المسيحي . ونشير هنا إلى تطور نظرية النفس الكلية لدى اللاتينيين يدل دلالة قاطعة على شناعة تلك الأسطورة وبهتانها . فإن « غليوم دوفرني » رأى بثاقب فكره أن هذه النظرية نتيجة منطقية لنظرية الفيض ، ويمكننا تأكيد رأيه هذا بأن الملحدين من المسيحيين اعتمدوا ، أول الأمر ، على آراء الفارابي . وهناك ظاهرة أخرى ، وهي أن غليوم كان يجهل فلسفة ابن رشد . ومعنى ذلك أن آراء هذا الأخير لم تكن قد نقلت بعد إلى أوروبا . ومن العجيب أن « إرنست رينان » يصرح بأن هذه الآراء كانت معروفة في ذلك العهد ، أي حوالي سنة ١٢٢٩ ميلادية .[1] ولئن كان ما يصرح به حقاً لوجب أن يكون « غيلوم » على علم بالأساس الذي يبني عليه خصومه بدعتهم . ولكن الواقع هو أن « غيلوم » لم يذكر اسم ابن رشد سوى مرة واحدة ، وكان ذكره إياه في معرض المدح ؛ إذ وصفه بأنه فيلسوف فاضل كل الفضل .[2] فهذا إذن دليل واضح على أن بدعة النفس الكلية لم تكن أمراً مستحدثاً ، وعلى أن ابن رشد ليس بالفيلسوف الذي يستحق أن تنسب إليه تلك البدعة . ولا شك لدينا في قرابتها لآراء الفلاسفة المسلمين من أنصار الأفلاطونية الحديثة . ذلك أن غيلوم يعرفها على هذا الأساس لأنه يقول : إن الملحدين يرون أن العقل الفعال هو المبدأ الذي تفيض منه جميع الأشياء القابلة للكون والفساد ، وأنه مصدر الصور والنفوس الإنسانية ، وأنه واحد ، وإن تعددت مظاهره . ومن ثم فليست

---

(1) Renan, Averroès, P. 225.

(2) De Universo, Ed, 1516, III. ch. x. T, II. II. fol. C. III' col. d

جميع النفوس فى حقيقة جوهرها سوى نفس واحدة . فهذا هو الأساس الذى كان سبباً فى ضلالهم .

ونضيف إلى ما سبق أنه ليس بصحيح ما ذهب إليه « رينان » أيضاً من أن « غيلوم » كان أول أعداء الفلسفة الرشدية ، إذ لا تنسب النظرية التى حاربها هذا المفكر لا إلى ابن سينا ولا إلى الغزالى ولا إلى ابن رشد . فإن الرئيس أبا على الحسين ، وإن أكد أن النفوس الإنسانية تفيض من العقل الفعال ، فقد قرر من جهة أخرى بقاء هذه النفوس بعد الموت . وكذلك فعل الغزالى . أما أبو نصر الفارابى فكان أكثر من هذين الفيلسوفين اتباعاً لمنطق نظرية الفيض . ولذلك ذهب إلى أن النفوس تعود بعد الموت إلى مصدرها الذى فاضت عنه . ولما كان هذا المصدر ذاتاً واحدة وجب أن تتحد النفوس ، وتكوّن نفساً كلية . وحينئذ فن الأكيد أن « غيلوم » لم يفكر قط فى نسبة هذه النظرية إلى ابن رشد . وفيما عدا ذلك ، فإن هذا الفيلسوف الأخير أبعد ما يكون عن كل شبهة ، لأنه رفض قبول كل من نظرية الفيض ، والتفرقة بين الماهية والوجود ، وعدَّها خارجتين على أصول الفلسفة الأرسطوطاليسية .

وإنما أخطأ « رينان » فى هذا الصدد ، لأنه بنى حكمه على أساس واه ، وهو أن أبا الوليد لم يكن فيلسوفا بمعنى الكلمة ، وأنه لم يفعل سوى أن نقل آراء سابقيه من مفكرى الإسلام. ويفسر لنا هذا لماذا أصر «رينان» على أن ابن رشد كان المقصود بكلام غليوم ، وإن لم يصرح باسمه . ولا نكاد ندرك السبب فى هذا التحامل والأصرار على تحميل النصوص ما لا تحتمل . لقد ذكر « غليوم » اسم الفارابى وابن طفيل ذكرا صريحا ، وكان يجهل كل شىء عن فيلسوف قرطبة

آخر فلاسفة الإسلام فى الأندلس . ومع ذلك فإن « رينان » يرى غيرما نرى ، وغير ما يرى غليوم نفسه ، فكيف نستطيع مناقشته بعد ذلك كله ؟

وإن لنا أن نعجب كيف لم يفطن « رينان » إلى إلحاح غليوم فى بيان الصلة بين بدعة النفس الكلية ونظرية الفيض ؛ وكيف أنه لم يعدل عن خطأه ، وبخاصة بعد أن أظهر « غليوم » سخطه وغضبه على هؤلاء الذين يستترون تحت اسم ابن رشد . أليس هذا السخط دليلا على أن أساتذة الجامعة فى باريس كانوا قد شرعوا يغيرون اتجاههم ، ويتخذون أكبر شراح أرسطو إماما لهم مع أنهم كانوا يجهلون كل شىء عن فلسفته وشروحه ؟ لقد سمعوا باسمه ، ووقفوا على شهرته ، قبل أن تتطرق فلسفته الحقيقية فى أوروبا (١)

وفى الواقع لم يقف الغربيون على شروح ابن رشد لكتب أرسطو إلا فى وقت متأخر . وذلك عندما نشطت حركة الترجمة فى النصف الأول من القرن الثالث عشر . وقد أدى تطرق شروحه لأرسطو إلى تحول حاسم فى مسالك أنصار بدعة النفس الكلية والعقل الكلى ، وبيان ذلك أنهم كانوا يتحدثون فى أيام ألبرت الأكبر عن وحدة العقل الفعال . وكان ألبرت نفسه يرى رأيهم فى طبيعة هذا العقل لأنه يقول : « إن هذا العقل يفعل دائما . وهذا هو ما أراد الفلاسفة القدماء التعبير عنه بأن العقول الإنسانية توجد فيه غير منقسمة ؛ لأنها توجد جميعها فى ذاته ، وتستمد حياتها من ضوئه . ولما كان فعله عاماً فإنه يترتب على ذلك أنه صورة لجميع المعقولات . ومع ذلك ، فإن هذه الصورة توجد فى كل عقل من العقول [الإنسانية]

---

(١) كان الأوروبيون قد شرعوا منذ قليل فى نقل شروحه لأرسطو ، ولكنهم لم يكونوا قد فكروا بعد فى نقل كتبه الخاصة أو الاطلاع عليها .

حسب استعداده العقلى ، لا حسب قوة المبدأ الفعال . . . وهذا المبدأ الفعال هو فى ذاته أصل كل إدراك عقلى ، وهو السبب فى إدراك النفس لكل الأمور العقلية . »(١)

وقد حاول بعض مؤرخى الفلسفة المسيحية فى العصور الوسيطة أن يروا فى هذا النص دليلا على أن « ألبرت » كان يدين إلى حد ما بنظرية وحدة العقل المنسوبة إلى ابن رشد . ولكن مهما يكن من قول هؤلاء ، ومن ادعاء « ألبرت الأكبر » أنه أخذها من الشارح الأكبر ، فليست هذه النظرية رشدية . والسبب فى ذلك جد يسير . فإن الحديث يدور هنا حول العقل الفعال كمبدأ وجرثومة لكل الصور العقلية . فليس هذا العقل إذن سوى واهب الصور فى الفلسفة الإسلامية السينية أو الفارابية . ونحن نعلم موقف أبى الوليد فى هذه المسألة . هذا من جهة ، ومن أخرى نرى أن « ألبرت » يصرح بأن العقل الفعال يحرك النفس ، ويشرق عليها وهو خارج عنها ؛ بينما كان الفيلسوف القرطبى ينكر نظرية الإشراق إنكاراً باتاً . فليس ثمة إذن ريب فى المصدر الذى نهل منه « ألبرت » — ومن المحتمل أن يكون قد أخذ ذلك إما عن موسى بن ميمون ، وإما عن الفارابى .(٢) وبناء على ذلك نرى أن نظريته فى وحدة العقل ليست نصف رشدية ، كما يزعم بعض مؤرخى الفلسفة ، بل هى أفلاطونية حديثة ملونة بلون إسلامى إلى أكبر حد .

---

(1) Albert le Grand. De intellectu et intelligibili· T· IX P 506 - 507· cité par M. Gorce. Mélanges Mandonnet. T. 1. P 225

(٢) فيما يتعلق برأى موسى بن ميمون إرجع إلى :
Munk, Guide des Egarés T III p 212.

ونستطيع القول — على نحو ما — بأن « ألبرت الأكبر » كان أول تلاميذه ابن رشد الأدعياء ، وأنه كان جديراً بغضب « غليوم دوفرنى » الذى كان يعجب لأمر هؤلاء المارقين الذين يستترون وراء اسم فيلسوف نبيل . وقد بلغت بألبرت الجرأة على فيلسوف قرطبة إلى حد أنه يقول : « إن العقول من حيث هى عقول ليست إلا عقلا واحداً ، وإنما تتعدد من جهة اتصالها بهؤلاء أو هؤلاء . ونحن نفكر مثل ابن رشد ، وإن كنا نختلف عنه بعض الشىء فيما يتصل بمسألة تجريد المعانى . » ولكنه نسى أن الفيلسوف المسلم إنما يتحدث عن المعانى الكلية — كما رأينا — لا عن العقول الإنسانية . وإنما يرجع هذا الخلط إلى سبب يسير ، وهو أن « ألبرت » كان يسوى ، على غرار الفارابى وابن باجه ، بين المعقولات والعقول ؛ بينما كان ابن رشد يتحدث عن وحدة الصور العقلية التى يكتسبها جميع الناس على حد سواء بواسطة التجريد . وإنا لنعرف لماذا يقول « ألبرت » إنه يختلف بعض الاختلاف عن أستاذه المزعوم ؛ وذلك لأنه كان مشبعاً بروح الفلسفة الإشراقية . ونعتقد من جانبنا أن الاختلاف بينهما ليس يسيراً ، كما يظن « ألبرت » بل هو اختلاف كبير جداً . ولقد كان ادعاء « ألبرت الأكبر » بدءاً لذلك المذهب الغريب الذى سموه المذهب الرشدى اللاتينى . وقد ذهب بعض أبناء ملته إلى القول بأنه كان السبب فى تطرف جامعة باريس فى تمضيد أسوأ مذهب رشدى فى وحدة العقل .

ومن الغريب أن البابا عهد إلى « ألبرت » فيما بعد أن يقوم بتفنيد هذه البدعة وإظهار تهافتها . غير أن الزمن كان قد دار دورته ، وبدأ أنصار وحدة العقل يعتمدون على أساس جديد . ويرجع السبب فى ذلك إلى أن كتب أرسطو وشروح ابن رشد لما كانت قد أخذت فى الظهور فى أثناء تلك الفترة ، وإلى أن

آراء الفلاسفة المسلمين من أنصار الأفلاطونية الحديثة كانت قد بدأت تنهار شيئاً فشيئاً . ويفسر لنا هذا السبب فى إخفاق « ألبرت » فى محاولته . فإن هذا المفكر كان يتحدث بلغة لم تعد تتفق مع تفكير ذلك العصر . ومن ثم فإن مقالته فى « وحدة العقل » لم تؤد إلى الغاية المرجوة منها . وهكذا ظل بعض أقطاب جامعة باريس يدرسون هذه البدعة . بيد أنهم كانوا لا يعتمدون على نظرية الفيض ، كما كانت الحال منذ خمسين سنة خلت ، وإنما أخذوا يعتمدون على مبدأ أرسطو القائل بأن أفراد النوع الواحد لا يختلفون بصورهم ، بل بموادهم .

تلك هى المراحل التى مرت بها بدعة النفس الكلية والعقل الكلى فى أوروبا حتى انتهت إلى مرحلتها الأخيرة ، ونعنى بها تلك التى احتدمت فيها الخصومة بين علمين من أعلام التفكير الفلسفى المسيحى فى القرن الثالث عشر ، وهما « توماس الأكوينى »[1] و « سجيردى برابانت » [2] ويلاحظ أن محور الخلاف بينهما كان يدور فقط حول مبدأ أرسطو سالف الذكر ، وذلك أن نظرية الفيض الإسلامية كانت قد أصبحت نسياً منسياً .

٤ — موقف توماس الأكوينى

هاجم توماس آراء أهل جامعة باريس مرتين . فإنه يقال إن البابا الإسكندر الرابع طلب إليه حوالى سنة ١٢٥٧ ، أن يتصدى للرد عليهم ، وأن يفند بدعتهم التى أخذوها — كما يقولون — عن الفلسفة الإسلامية ، وعن أبى الوليد بن رشد بصفة خاصة . ويقال أيضاً إنه ألف كتابه المسمى « الخلاصة ضد أهل

(1) Thomas d' Aquin. (2) Siger de Brabant.

جامعة باريس »[1] فى هـذا التاريخ تقريباً . وإنما نميل إلى تصديق هذه الرواية ، لأنها تتفق وسير حركة الإلحاد فى أوروبا واختناق « ألبرت » فى القضاء عليها .

ويحتوى كتاب الخلاصة على فصلين يتصلان اتصالا وثيقاً بالمشكلة التى نعالجها فى هذا المقام ، وهما الفصل التاسع والخمسون والفصل الستون من الجزء الثانى . ويزعم توماس فى الفصل الأول منهما أن ابن رشد كان يقول بأن العقل المادى جوهر روحى مفارق ، وليس صورة للبدن[2] ، ثم يعقب على ذلك بأن فيلسوف قرطبة كان يرى أن هذا العقل يتصل بالإنسان بواسطة الصور الخيالية ، وأن المعانى العقلية بالفعل صور له ، وأنه لا فرق هنا بين هذه المعانى وبين هذا العقل .

ولكن لنا أن نتساءل فنقول : هل نستطيع الثقة بأمانة هذا المفكر وحسن عرضه لنظرية ابن رشد الخاصة بالعقل المادى ؟ حقا إن فيلسوفنا يقول بأن هذا العقل جوهر مفارق ، بمعنى أنه مستقل عن البدن وعن الصور العقلية التى يتقبلها.[3] كذلك نعلم من جانب آخر أنه لم ينكر قط أن هذا العقل صورة للجسم . ومع ذلك فهناك ما يحول دون قبولنا لحجج « توماس الأكوينى » . فإن معنى الصورة عند هذا الأخير يختلف كل الاختلاف عنه لدى الشارح الأكبر ؛ لأن ابن رشد ينص على أن العقل المادى صورة للجسم من جهة أنه أحد مظاهر النفس ، وهى كما نعرف جوهر مستقل يتصل بالبدن . ولقد رأينا أنه أكد هذا

---

(1) Petitot. Saint Thomas d' Aquin. 81.

(2) Cont. Gent. II. Cap LIX : Ut ipse dicit (De Anima III text: Comm. 5) ad ponenudum intellectum possiblem, quo intellegit anima, esse separatum secundum esse a corpor et non esse formam corporis.

(٣) أنظر ص ٢٥٢ وما بعدها

الرأى فى تلخيصه لكتاب النفس لأرسطو ، وأنه سوى بين كل من العقل المادى والعقل الفعال [1] . أما معنى الصورة لدى « توماس » فهو معناه لدى أرسطو .
ولذلك ليس بعجيب بعد هذا كله أن يسىء هذا المفكر فهم مذهب ابن رشد ، إن عفوا وإن قصدا . ولم يكن بد من أن تترا كم الأخطاء ، ويتوالى سوء الفهم ، وبخاصة لأن كلا من الخصمين يستخدم مصطلحات مخالفة لما يستخدمه الآخر .

وعلى هذا النحو استطاع «توماس» ، دون مشقة ما ، أن ينسب إلى خصمه ما شاء من الأباطيل والآراء التى لم نجد لها أثراً فى كتبه . فهو يزعم أن الفيلسوف القرطبى يرى أن العقل المادى جوهر عقلى مشترك بين جميع النفوس البشرية . ولا شك فى أنه يخطىء الهدف كما فعل الرشديون اللاتينيون من قبل . وبيان ذلك أنه لم يستطع — أو لم يشأ — التفرقة بين أمرين هما : نظرية اتصال النفس بالبدن عند ابن رشد ، ونظرية النفس الكلية التى ذهب إليها فلاسفة آخرون يعلمهم « توماس الأكوينى » كل العلم . وشتان بين كلتا النظريتين . فإن أبا الوليد إذا تحدث عن اتصال ما فإنه يتحدث عن اتصال العقل المادى بالعقل الفعال . وسنرى أن لهذا الاتصال معنى خاصاً يختلف اختلافا تاما عما ذهب إليه الفارابى وابن سينا والغزالى وابن طفيل . ذلك بأن الاتصال لدى الأول عقلى إنسانى محض ، أى عملية عقلية تتم داخل النفس الإنسانية أولا وآخراً ، وأما الاتصال لدى الآخرين فذو دلالة أو اتجاه صوفى ؛ لأنه يزعم أنه يرفع الإنسان من عالمه الحسى لينتهى به إلى مشاركة عالم الأمر الألهى .

ومن الواضح أن تعريف أرسطو للنفس كان أشبه بستار كثيف حجب عن عقل « توماس » حقيقة الأمر فى مذهب ابن رشد ، فلم ير أن هذا الفيلسوف

---

(١) أنظر ص ٢٤٥ وما بعدها .

يضع أسس مذهب عقلي مجرد من كل نزعة صوفية . وهذا هو السبب الذي من أجله أجهد « الأكويني » نفسه في البحث عن الحجج للبرهنة على تفاهة آراء أبي الوليد ، ولإظهار أن فساد نظريته أشد ما يكون جلاء ووضوحا .

ومع كل ما بذله من جهد ، فإن تلك الحجج لتنهار جميعها، واحدة تلو أخرى، أمام هذه النظرية الجديدة التي تقرر أن هناك تدرجا بين الوظائف النفسية من أدنى مراتب الإدراك إلى أسماها شأنا ، أي من مجرد الإدراك الحسي للأشياء الخارجية حتى الحدس العقلي ، وهو إدراك النفس لذاتها كجوهر روحي مفارق لكل مادة . فليس العقل المادي ذاتا خارجة عن النفس ، ولكنه النفس ذاتها إذا نظر إليها من زاوية خاصة .

ومن الغريب حقا أن يعود « توماس الأكويني » ، بعد أن بذل كل ما بذل في نقد خصومه من اللاتينيين ، إلى هذه النتيجة التي سبقه إليها أبو الوليد ، فيتخذها قولا فصلا بينه وبين الملحدين من بني ملته . ومعنى ذلك أنه لم يستطيع إفحام أنصار بدعة العقل الكلي إلا بالاعتماد على رأي يختلف تمام الاختلاف عن آرائه الشخصية السابقة . وذلك لأنه يقول كيف لنا أن نقبل وحدة العقل ، ونحن نعلم أن النفس في جوهرها عقل محض ، وأن هذا العقل هو الصورة الحقيقية للبدن ؟[1] فما الذي دعاه إلى هذا التحول المفاجيء ؟ ولماذا يهرع من جديد إلى آراء ابن رشد الحقيقية لكي يتخذها سلاحا ضد تلاميذه الأدعياء ؟ ألم يؤكد لنا توماس الأكويني أكثر من مرة أنه ليس ثمة سبيل إلى التسوية بين العقل والنفس لأنه أحد أجزاءها ؟ وعلى الرغم من هذا التناقض ، فليس لنا أن نجهد الفكر أكثر مما ينبغي في تلمس أسباب هذا العدول . فإن لتوماس آراء مختلفة

---

(1) Summa contra gentiles : Est igitur intellectus anima hominis et per consequens forma ejus.

ومتناقضة ، وهو يستخدم ما يحلو له منها حسبما تدعو إليه الحاجة . ولو ذهبنا نحصى عليه تردده لخرجنا عن الحدود التى رسمناها لأنفسنا فى هذا الكتاب ، فيكفى أن نقول : إنه الآن فى معرض الرد على ملحدى بنى ملته . فما الذى يمنعه إذن من التنكر لآرائه السابقة ما دامت الغاية تبرر الوسيلة ؟ وقد يتوقع المرء أن ينسب هذا المفكر هذا الرأى الجديد إلى صاحبه . ولكنه لم يفعل ؛ بل ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ، فزعم أن أبا الوليد شوه فلسفة أرسطو ، وأنه استغلها أسوأ استغلال ؛ لأنه يذكر أن العقل المادى يوجد لدى الطفل . وحقيقة لاندرى لماذا يجد توماس مغمزا ومطعنا حيث لا مغمز ولا مطعن ؟ وهل من التناقض فى شىء أن تكون النفس لدى الطفل مجرد استعداد للمعرفة والإدراك ، وأن تصبح عند البالغ قدرة على تجريد معانى الأشياء واستيعابها وإدراك ذاتها ؟

ومما يدل دلالة واضحة على أن مسلكه هذا مسلك مؤقت دعت إليه الحاجة ، ولا ينم عن فكرة واضحة ثابتة أنه عدل عنه فى نفس الكتاب الذى ألفه لتنفيد آراء ابن رشد المزعومة . فإنه يقول فى الفصل الستين من كتاب « الخلاصة ضد أهل جامعة باريس » : إنه لابد من التفرقة بين العقل والنفس ؛ لأن هذه الأخيرة ليست جوهراً كاملا ؛ بل هى صورة للبدن ، وهى تحتوى إلى جانب ذلك على شيئين مختلفين كل الاختلاف : يوجد أحدهما بالقوة ، ويوجد الآخر بالفعل ، وهما العقل المنفعل والعقل الفعال ، وكلاهما وظيفة من وظائفها . أفبعد هذا كله يحق لمثل هذا المفكر أن يأتى ويدعى أنه يهاجم ابن رشد ، ويهدم نظريته ، مع أن هذا الفيلسوف المسلم كان يرى أن حقيقة الإنسان هى نفسه لا بدنه ، وأن لهذه النفس مظاهر شتى ، فأحيانا توجد بالقوة وأخرى بالفعل ؟

وربما كان « لتوماس الأكوينى » بعض العذر لو جمع أبا الوليد وأبا نصر

وابن طفيل فى سلك واحد . ولكنه أبى ، على العكس من ذلك ، إلا أن يخص الأول منهم بكل عنايته وخصومته . ولو سلمنا جدلا أن نقده يصيب هدفاً ما فليس من الممكن أن يكون ذلك الهدف سوى هؤلاء الذين عجزوا عن فهم فلسفة ابن رشد ، ونعنى بهم ملحدى باريس ، أو متدينيهم . أما الأولون فلأنهم نسبوا إليه ما هو منه براء ، وأما الآخرون فلأنهم ، وإن علموا آراءه الحقيقية وأحسنوا استخدامها للرد على آرائه المزعومة ، فقد آثروا أن يكتموا وجه الحق فى مذهبه ؛ لأن هذا المسلك كان فى صالحهم .

ولقد سنحت لتوماس فرصة أخرى يهاجم فيها نظرية وحدة العقل . ذلك أنه عاد إلى هذه المسألة بعد ثلاث عشرة سنة تقريبا ، أى سنة ١٢٧٠ ميلادية . ومع ذلك فإن خصومه فى هذه المرة كانوا هم أنفسهم خصومه فى المرة الأولى ؛ وذلك لأنه يقول : « لقد كتبنا أشياء كثيرة ضد هؤلاء منذ زمن طويل . ولكن لما كان هؤلاء لا يقلعون عن تبجحهم فى إنكار الحقيقة فقد عقدنا العزم على الكتابة من جديد . » تلك هى العبارة التى قدم بها كتابه الجديد الذى أطلق عليه اسم « وحدة العقل ضد الرشديين من أهل باريس » . وليس ثمة ريب فى أن هذا الكتاب كان رداً على « سيجير دى برابانت » . ولذلك فليس من الممكن أن يكون موجها إلى ابن رشد نفسه وبطريقة مباشرة .

وفى الواقع لا يهاجم هذا المفكر نظرية وحدة العقل إلا على اعتبار أنها مرتبطة ارتباطا وثيقا بنظرية النفس الكلية . وإذن نجد أن هذا النقد لايتجه بحال ما إلى أبى الوليد بن رشد . فإن هذا الأخير ، وإن اعترف بقوة حجج هؤلاء الذين يذهبون إلى القول باتحاد جميع أفراد البشر فى عقل واحد ، فإنه يدفعها بقوله أن كل نفس عقل فعال ، وإن لكل شخص نفسه الخاصة به . وبذلك

يتخلص من الصعوبة التى وقع فيها غيره ، لأنه يرى أن النفس ، كجوهر روحى مستقل عن البدن ، تختلف عن غيرها بذاتها ، وكأن كل نفس نوع قائم بذاته .

ومن الغريب أن « توماس الأكوينى » لايتورع عن الاستعانه بآراء ابن رشد مع إصراره على رميه بالفرية الكبرى . أما تلك الحجة الجديدة التى استعارها من فيلسوف قرطبة فهى أن اختلاف الصور الخيالية التى يستخدمها الأشخاص فى التفكير دليل على استقلال العملية العقلية لدى كل منهم . وبيان ذلك كما سبق أن بيّنا أن المرء إذا فكر فى معنى خاص كالإنسانية مثلا فإنه يتمثله فى صورة خاصة ، أى أنه يطبقه على نموذج أو صورة خيالية معينة . وتختلف هذه الصورة أو ذلك النموذج بطبيعة الحال باختلاف الأشخاص الذين يفكرون .

ويعترف « توماس الأكوينى » أنه وجد هذه الحجة فى شروح ابن رشد للجزء الثالث من كتاب النفس . وقد وصفه بالتمويه والخداع والرياء ، لأن هذه الحجة لا تعبر — كما يزعم — عن رأيه الحقيقى . وللمرء أن يتساءل : وأى حاجة دعته إلى الخداع والتمويه ، وبخاصة إذا كان الأمر بصدد أحد شروحه للفلسفة الأرسطوطاليسية ؟ إنها لو وجدت فى كتاب تهافت التهافت أو فى أى كتاب آخر من كتبه الشخصية ، كمناهج الأدلة أو فصل المقال ، لجاز لخصومه ومهاجميه أن يدعوا أنه مخادع ومموه . ولكننا نعجز والحق عن معرفة السبب الذى دعاه إلى سلوك هذا المسلك فى شرح كتاب النفس .

لقد أجهد « توماس » نفسه كل الجهد حتى يعرض علينا خصما لاخلق ولا ضمير له . ولكن ابن رشد كان أكثر عدلا مع خصومه وأشد حرصا على تلمس الأعذار لهم إن أخطأوا ، وأسرع الناس إلى الثناء عليهم إن أصابوا .

وربما لم يكن « لتوماس » بد من أن يبرهن كيفما كان الأمر على تمويهه وخداعه . ولا شك فى أن جريرة أبى الوليد لديه كانت من النوع الذى لا يغتفر. فإنه كان عاثر الجد حين انتسب إليه تلاميذ أدعياء ، ووكل أمر نقده إلى قضاة ليسوا عدولا مثله . ولقد كان هذان العاملان معاً سبباً فى بقاء الأسطورة الرشدية حتى يومنا هذا . فلئن قال فليسوفنا رأيا يتفق مع العقائد الدينية كل الاتفاق فى أحد كتبه ، كتهافت التهافت أو مناهج الأدلة ، قيل لنا : احذروا مايقول ولا تعتقدوا شيئاً مما يذكر . وقد يذهب بعضهم إلى حد أن يصف مثل هذه الكتب بأنها قد ألفت من أجل الجدل والمناقشة ، وأنه ينبغى أن نلجأ إلى شروحه لكتب أرسطو لنعلم رأيه الحقيقى[1] . وقد يقول آخرون[2] : إن كتاب مناهج الأدلة لم يكن يرمى إلا إلى تملق العامة والمتدينين . ولكن إذا اتفق أن نص ابن رشد على أن هناك فروقا شخصية فى العمليات العقلية لدى الأفراد ، دون أن يكون ذلك مناقضا فى شىء لروح مذهبه فى تفسير المعرفة الإنسانية ، فإن خصومه لايتورعون عن رميه بالمخاتلة والرياء .

وحقيقة ليست هناك مخاتلة من جانبه . ويمكننا القول بأن « توماس الأكوينى » إما مخطىء وإما متحامل . وذلك لأن ابن رشد ، وإن سلم بأن المعانى الكلية لاتختلف باختلاف الأشخاص ، فإنه يعترف بوجود فروق بينهم فى تصور هذه المعانى واستحضارها فى الخيال . إن عموم المعانى الكلية هو مايطلق عليه هذا الفليسوف اسم العقل المكتسب أو العقل بالفعل . وهذا هو معنى وحدة العقل لديه كما تبين لنا ذلك فى أول هذا الفصل . وليس ثمة سبيل إلى

(١) هذا هو رأى ارنست رينان .

(٢) هذا هو رأى ليون جوتييه « **Léon Gauthier** » أنظر كتابه :

Accord de la religion et de la philosophie d'Averroès Alger, 1909

وانظر كتابنا : الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد .

القول بأنه كان يؤكد هذه الوحدة فيما يتعلق بكل من العقل المادى أو الفعال ، كما يحاول « توماس » أن يرغمنا على اعتقاد ذلك . إن طبيعة النفوس البشرية واحدة ، ولكن ليس معنى ذلك أنها متحدة بالفعل ، وأنها تكوّن نفساً واحدة أو عقلا كليا ، وذلك لأن النفس فى مذهب ابن رشد كائن روحى قائم بذاته ، ولأنها تبدو بمظاهر أو وظائف شتى .

إن المصادر التى اعتمدنا عليها لكثيرة العدد ، وإنا لنشعر بشىء من السأم فى العودة إليها حيناً بعد حين . ولئن وجد المرء وقتا للرجوع — لو شاء — إلى هذه النصوص التى نشير إليها فسوف لايكون أقل منا استهجانا للمسلك الذى ارتضاه خصوم ابن رشد ، وغضبا من شناعة الأسطورة التى حيكت حول اسمه إن فى الغرب وإن فى الشرق . وهل لنا أن نثق برينان أو بجوتييه أو بتوماس الأكوينى أم ينبغى أن نعود إلى المصادر الأولى لكى نبحث عن الحقيقة ، دون أن نكون متأثرين بنزعة دينية ، أو بهذه الأخطاء المتراكمة منذ القرون الوسطى ؟ أليس من حسن السياسة فى البحث أن نتصفح كل ما كتبه الفيلسوف القرطبى حتى نكون لأنفسنا فكرة صادقة وواضحة عن نظريته المنسقة التى لاعوج فيها ولا اضطراب ؟

وسوف نزيد علما برأيه الحقيقى فى مسألة العقل عندما نأخذ فى تحليل نظريته فى الاتصال بين العقل المادى والعقل الفعال . فليست هذه النظرية إلا تفسيراً لما نطلق عليه اسم الحدس العقلى ، أو ما يسميه أبو الوليد إدراك النفس لذاتها . ويمكننا القول بأن هذه العملية العقلية الأخيرة هى خلاصة مذهب الفيلسوف القرطبى فى شرح المعرفة الإنسانية .

وما كان من المستطاع بحال ما أن يرقى « توماس الأكوينى » إلى هذه

القمة . فإن إدراك النفس لجوهرها لايتفق مع آرائه فيها . فإنه كان يرى أن اللحم جزء من ماهيتها . ولـكن يذكر له أيضاً أنه كان يصف النفس فى قليل من الأحيان على نحو يقربه من الشارح الأكبر . ومع ذلك فقد كانت تلك الأحيان شطحات أو خلسات لايستقر عليها « الأكوينى » إلا قليلا . فمثلا نعثر لديه على مثل هـذه العبارة : « إن النفس جوهر وهى بطبيعتهـا صورة لجوهر آخر »[1] . إن توماس يتأرجح بين تعريفين للنفس أحدهما أرسطوطاليسى والآخر إسلامى . غير أن ذلك لا ينقذه من التناقض . وها هو ذا مثال لذلك . فإن النص الذى سنورده يحتوى على شقين أحـدهما أرسطوطاليسى والآخر إسلامى . فقد قال هذا المفـكر[2] : « ومع ذلك فمن الواضح أن النفس العاقلة تتحد ، بحسب طبيعتها ، بالبدن كصورة له ، ومع ذلك فإنها تعود إلى وجودها الخاص إذا تهدم البدن » . وقد تلافى ابن رشد مثل هذا التناقض حين قال إن النفس جوهر روحى . قائم بذاته وصورة للبدن فى وقت واحد .

أما فيما يتعلق بالحجج التى أوردها « توماس الأكوينى » لبيان فساد الرأى القائل بأن العقل الفعال مشترك بين جميع أفراد البشر فإنها لاتتجه بحال إلى فيلسوف قرطبة ، بل إن أتباع نظرية الفيض أحق بها منه . ولو أن توماس كان منصفاً لوجّهها إلى أبى نصر الفارابى أو إلى ابن سينا أو إلى الغزالى . ولـكن كيف له أن يـكون منصفاً ، وقد أخذ على عاتقه هـدم فلسفة ابن رشد مهما كلفه الأمر ؟

ومما يدل . على حـدة الخصومة بينه وبين تلاميذ ابن رشد الأدعياء أنه أصر على موقفه هذا مع علمه بحقيقة نظرية العقل لدى هـذا الفيلسوف المسلم .

---

(1) Sum. Theol. I, q. 76, art, 2

(2) Ibid, I q, art 5. ad 2 m.

فقد عرض هذه النظرية عرضاً صحيحاً فى كتابة المسمى الخلاصة اللاهوتية حين قال : « إن العقل الفعال يخلق المعنى الكلى بتجريده من المادة . وليس معنى ذلك أنه واحد لدى جميع أفراد البشر . ومن الممكن اعتباره كذلك تبعاً لمسلكه من جميع الأشياء التى يتخذها نقطة بدء لتجريد المعنى العام » . [1] وهذا هو ما كان يقوله أبو الوليد بصدد وحدة العقل . ويمكن التعبير عن هذه الوحدة بعبارة حديثة إذا قلنا إن التركيب النفسى لدى مختلف أفراد الجنس البشرى من نوع واحد . فكيف لا يرى إذن « توماس الأكوينى » بتهمة العقل الكلى مادام يعترف هو الآخر بوجهة نظر خصمه الألد ؟ إنه ليعترف بأن الإدراك العقلى يمر بمراحل مختلفة : فهو يوجد بصفة كامنة أو بالقوة ، كما يقول ، ثم يظهر بصفة فعلية ، وتساعده على ذلك بعض العوامل الأخرى ، ويعنى بها الإحساسات والصور الخيالية .

ولكن لئن اتفق الخصمان على تفسير تدرج الوظائف العقلية على النحو السابق فإنهما يفترقان آخر الطريق . وذلك لأن ابن رشد كان يرى أن النفس إذا أدركت معانى الأشياء المادية استطاعت إدراك ذاتها فى آخر الأمر . وإنما كان ذلك أمراً مستطاعاً لأنها كائن مستقل على الرغم من وجود بعض الصلات بينها وبين الجسد . وإذا أدركت النفس ذاتها لم يعد ثمة مجال للتفرقة بين المدرِك والمدرَك ، أى بين العقل والمعقول ، وذلك لأنه لا يمكن التمييز حينئذ بين مظهرين مختلفين : أحدهما بالقوة وأحدهما بالفعل . أما « توماس الأكوينى » فإنه ، وإن اعترف بأن العقل يدرك نفسه ، فإنه يرفض نظرية الحدس العقلى رفضا باتا ، فيقول إن النفس تستطيع إدراك عملياتها العقلية ،

(1) Ibid I, q. 76 art, 2 ad 2 m.

ولكنها تعجز عن إدراك جوهرها على حقيقته ، لأن اللحم يدخل فى تعريفها ، وهو جزء من ماهيتها .

فإذا نحن بحثنا عن السبب فى الاختلاف بين هذين المفكرين وجدنا أنه يرجع إلى عدم اتفاقهما فى تعريف النفس . وربما كان هذا الاختلاف أحد العوامل الثانوية التى أدت إلى عدم فهم توماس الأكوينى لمذهب خصمه على حقيقته ، أو التى ساعدته على تشويهه .

ومهما يكن من شىء ، فإن « توماس » يقف فى منتصف الطريق فيكتفى بوصف عملية التجريد الخاصة بانتزاع المعانى من الأشياء الحسية . ولم يكن مذهب ابن رشد المثالى ليغريه ، مع أنه ليس فى هذا المذهب مايدعو إلى الريبة أو يوصف بالإلحاد . إنه مذهب نفسى مثالى يقف فيه الشعور أو « الأنا » على شخصيته ، وتنمحى فيه كل فكرة تدل على الازدواج ؛ لأن المعقول والعاقل شىء واحد . وقد كان فيلسوفنا المسلم يرى فى هذا الحدس العقلى سعادة المرء فى أثناء الحياة الحاضرة .

وإنه لمن الخطأ الفاحش أن أختار أنصار الفلسفة الأرسطوطاليسية فى أوروبا ابن رشد ليجعلوه حامل لواء إلحادهم ومروقهم . ولقد وقف « رينان » بثاقب فكره على هذا الأمر ، وهو أن فيلسوف قرطبة كان يعبر عن شخصيتين مختلفتين كل الاختلاف فى الفلسفة المسيحية فى القرون الوسطى . فهو من جهة الملحد الزنديق ، وهو من جهة أخرى الشارح الأكبر . ولقد قال « أسين بالاسيوس » الذى أخذنا عنه هذه الفكرة الأخيرة : « إنى أعتقد أننى برهنت على أن القديس توماس لم ير سوى الوجه الثانى لهذه الشخصية المزدوجة ، وفضلا عن أنه كان أبعد الناس عن أن يكون ضحية للخطأ الذى وقع فيه

« المدرسيون » الآخرون الذين نسبوا إلى ابن رشد آراء المارقين من اللاتينيين فإنه عرف كيف يقدر له التوفيق المتسق بين الدين والعقل الذى أخذه عنه كاملا »[1] . وقد قال « أسين » أيضاً : إن الأكوينى لم يشارك أهل ملته فى وصف ابن رشد بالكفر . ومع ذلك فإننا نرى ، من جانبنا أنه مسئول ، إلى أكبر حد ، عن خلق الأسطورة الرشدية فى الغرب ، لأنه كان يستطيع الرد على أكبر خصومه من الباريسيين ، ونعنى به « سيجير دى برابانت » ، دون أن يقحم أبا الوليد فى مثل هذه الخصومة .

(1) El Averroismo Teologico de Santo Tomas d' Aquino, Zaragoza ,1904, P. 319 et suiv.

الفصل التاسع

نظرية ابن رشد فى الاتصال

١ — تمهيد

لقد خصص ابن رشد عدة مقالات للبت فى مسألة عرضها أرسطو فى كتابه عن النفس وتركها دون حل . فإنه قال فى نهاية الفصل السابع من الجزء الثانى من الكتاب سالف الذكر : « أما فيما يمس هذه المسألة وهى : أمن الممكن أن يفكر العقل فى شىء مفارق ، دون أن يكون هو نفسه مفارقاً المادة ، أم ذلك غير ممكن ؟ فهذا هو ماسنفحص عنه فيما بعده » . ومع ذلك فإنه لم يف بما وعد ولم يرجع إلى هذه المسألة فى أى موطن آخر من كتبه . فماذا كان يريد بالشىء المفارق ؟ أيريد به أحد العقول المفارقة التى تدبر حركة الأفلاك السماوية ، أم يريد به الصور العقلية ، أم العقل الفعال ؟ ونعتقد أننا لسنا فى حاجة إلى أن ننص على فساد الاحتمال الأخير ، لأن فكرة العقل الفعال ، كذات خارجة عن النفس ، فكرة مستحدثة لدى بعض أتباع الفلسفة الأرسطوطاليسية . فبقى إما أن يكون الشىء المفارق أحد العقول السماوية ، وإما أن يكون الصور العقلية ، أى المعانى المجردة .

ثم جاء ابن رشد فوجد تلك المشكلة معلقة . وقد رأينا من قبل[1] أن ماذكره فى تلخيص كتاب النفس لأرسطو يكاد يرشد إلى الطريق التى اختارها

(١) أنظر : Mss, 1009 Fol 144 R.C — 1

للبت فى هذه المسألة . فقد حـددها على نحو واضح لا لبس فيـه عندما قال : « فأما أنه يعقل ذاته ، وهو متصل بنا فسنفحص عنه بعد . » وهو إن لم يذكر هناك الحل بالتفصيل فإنه يكاد يصرح به ، لأنه يقول فى وصف العقل المادى : « وهذا العقل هو بعينه العقل الفعال الذى سيظهر وجوده بعد »[1] .

إذن يتبين لنا كيف استطاع أبو الوليد فهم المشكلة التى لم يفعل أرسطو سوى أن عرضها . فإنه يرى أن الأمر ليس بصدد إمـكان الاتصال بالعقول المفـارقة السماوية ، ولـكنه يتعلق بإدراك النفس لذاتها : أذلك مستطاع أم مستحيل ؟ وليس ذلك بغريب ، فإن هـذا الفيلسوف لا يغفل قط عن تأكيد وحدة النفس . ويمـكننا القول بأنه يسوى بين هذه المشاكل ، أو يجيب عليها نفس الإجابة ، وهى :

١ — هل تستطيع النفس إدراك جوهرها ؟

٢ — هل يستطيع العقل الفعال أن يدرك ذاته فى أثناء اتصاله بالجسم ؟

٣ — هل يستطيع العقل المادى أن يتحدد أو يتصل بالعقل الفعال ؟

وإنما كانت تلك الأسئلة تعتبر عن حقيقة واحدة لأن النفس تسمى عقلا فعالا إذا نظرنا إليها على اعتبار أنهـا الجوهر الروحى الذى يصنع المعقولات أو المعانى ، وتسمى عقلا مادياً حـين تقبل المعانى التى تجردها من الأمثلة الحسية الخارجية عنها .

وإذا أمـكن تحديد المشكلة على هـذا النحو فإن حلها لدى ابن رشد سوف يكون واضحاً لا مجال للشك فيـه ، بمعنى أن النفس لما كانت جوهراً مستقلا فإنه من الممـكن أن تدرك ذاتها .

---

(1) Ibid. Vol 144, v. c - 2

٢ — تشويه مونك لنظرية الاتصال فى مذهب ابن رشد

وإنا لنجد حل هذه المسألة مفصلا فى كتاب « الفحص هل يمكن للعقل الذى هو فينا ، وهو المسمى بالعقل الهيولانى ، أن يعقل الصور المفارقة بآخره. أو لايمكن ذلك ، وهو المطلوب الذى كان أرسطو وعدنا بالفحص عنه فى كتاب النفس . » ولم نقف على النص العربى لهذا الكتاب ، وإنما عثرنا على ترجمة له باللغة الألمانية نقلت حرفيا عن ترجمته إلى اللغة العبرية . وقد قام بترجمته إلى اللغة الألمانية « لدفيج هانس — Ludwig Hannes » . وبالاعتماد على هاتين الترجمتين استطعنا أن نكون لنفسنا فكرة واضحة عن مضمون هذا الكتاب . وقد وجدنا فيما عدا ذلك تلخيصاً له فى كتاب « مونك »[1] . ولكن هذا التلخيص لم يكن دقيقا . فإن « مونك » يتصرف فيه على نحو يخرجه عن روح الكتاب . أضف إلى ذلك أنه استطاع تشوية فكرة ابن رشد فيه ، ولم يفطن إلى أنه حور آراء هذا الفيلسوف ، فجعلها تتناقص مع آرائه الأخرى التى جاءت فى كتبه المتداولة المعروفة . ونعتقد من جانبنا أن ما أضافه « مونك » إلى كتاب الفحص عن اتصال العقل الهيولانى بالعقل الفعال مأخوذ عن الشروح التى قام بها اثنان من يهود القرن الخامس عشر ، وهما موسى دى ناربون »[2] و « يوسف بن شم تب »[3] .

وقد وصف « شتينشنيدر Steinscheider » هذا الكتاب بأنه أهم ما كتبه الفيلسوف القرطبى عن العقل المادى .

---

(1) Mélanges de philosophie juive et arabe.
(2) Moïsé de Narbohne, 1433
(3) Joseph ben Schem Tob.

وقد اعتذر « لدفيج هانس » عن غموض ترجمته بما وجده من بعض الفقرات عسيرة الفهم فى الترجمة اليهودية . ولكننا لما وضعنا الكلمات العربية مكان الكلمات الألمانية أو العبرية استطعنا أن نحصل على نص واضح لا غموض فيه . حقا إننا لم نستطع أن نضع الألفاظ التى استخدمها ابن رشد نفسه ، ومع ذلك فإننا نعتقد أننا كنا حريصين كل الحرص على البقاء أقرب ما يكون إلى عبارته . ومن ثم فإنه لا يسعنا إلا الثناء على أمانة الترجمتين الألمانية والعبرية اللتين أتاحتا لنا أن نقف على هذا النص الهام .

وسنأخذ الآن فى تحليل هذا الكتاب لنبين أن ابن رشد سلك مسلكاً فريداً فى تفسير المعرفة الإنسانية ، وأنه استطاع أن يرقى إلى مذهب عقلى برىء من كل نزعة صوفية .

بدأ هذا الفيلسوف بتحديد المشكلة التى يريد حلها فقال : إن الغرض من رسالته هو أن يعلم هل من الممكن أن يدرك العقل الهيولانى الصور المفارقة[1] ؟ ولم يتردد « مونك » فى الجزم بأن ابن رشد يريد بهذه الصور الأرواح السماوية أو الملائكة . غير أنه لم يعتمد فى جزمه هذا إلا على شروح ليس ابن رشد بمسئول عنها . فلما رأى بعد ذلك أن أبا الوليد لا يتحدث إلا عن الاتصال بالعقل الفعال عنى هو بأن يضيف من عنده هذه العبارة ، وهى أن الصور المفارقة هى عقول الأفلاك ، وبخاصة العقل الذى يشرف على حركة فلك القمر ، وهو العقل الفعال .[2] وحينئذ فليس من العسير على « مونك » ، فى هذه الحال ، أن يرغم فيلسوف قرطبة على القول بأن هذا العقل ذات توجد خارج النفوس الإنسانية .

---

(1) Ludwig. p p 19 - 20

(2) Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, P 449.

ومع ذلك فإن وجهة نظره لا تقوم على أساس جدى ؛ بل ترجع إلى فكرة خاطئة تعتمد على التقليد أكثر مما تعتمد على البحث والدرس ، وهي الفكرة القائلة بأن ابن رشد لم يكن بدعا من فلاسفة الإسلام ؛ وبأنه كان من أنصار نظرية الفيض . ولما رفض أن يعترف له بأى شخصية فلسفية مستقلة نسب إليه مذهب أى فيلسوف مسلم آخر من أتباع الأفلاطونية الحديثة ، فقال[1] :

« إن الصفة العامة لمذهب ابن رشد هى بعينها التى نلحظها لدى الفلاسفة العرب الآخرين ، فإن مذهبه هو مذهب أرسطو ، وقد عدّل بتأثير بعض النظريات الخاصة فى الفلسفة الأفلاطونية الحديثة . فإن فلاسفة العرب لما أدخلوا على الفلسفة المشائية الفرض القائل بوجود عقول الأفلاك بين المحرك الأول [الله] وبين العالم ، وسلموا بوجود فيض كونى تنتقل الحركة بسببه شيئاً فشيئاً إلى جميع أجزاء العالم ، اعتقدوا ، دون ريب ، أنهم قضوا على فكرة الثنائية فى مذهب أرسطو . وابن رشد يسلم بهذه الفروض فى أوسع معانيها . »

وقد أراد « مونك » أن يخفف فكرته الخاطئة السابقة فجاء بفكرة أخرى لا تقل عنها بعداً عن الحقيقة لأنها تؤكد الفكرة الأولى فقال : إنه من الخطأ أن اعتقد بعضهم أن هذه النظرية تنسب إلى ابن رشد خاصة ، فإن فلاسفة العرب الأبعد عهداً قد سلموا بها بوجه عام .[2] وحينئذ فليس بعجيب أن يكوّن لنفسه فكرة مشوهة عن حقيقة الفلسفة الرشدية . فإن ما يقوله عن أبى الوليد يمكن أن ينسب إلى ابن طفيل أو إلى ابن سينا ، بيد أنه لا ينطبق بحال على الفيلسوف القرطبى . وفيما عدا هاتين الفكرتين الخاطئتين ، سنرى أن « مونك » قد حلل

---

(1) Ibid. P. 443
(2) Ibid p., 443

كتاب الفحص عن الاتصال تحليلا ينافى الحقيقة . وسيتاح لنا أن ننبه إلى ذلك فى مواضعه .

ويمكن القول ، دون الالتجاء إلى التأويل والتحايل ، بأن الصور المفارقة التى يتحدث عنها هذا الفيلسوف فى بدء كتابه ليست هى الملائكة كما خيل إلى « مونك » . ولكنها هى العقل المادى والعقل بالفعل والعقل الفعال . ويستطيع المرء أن يتحقق من صدق هذه الدعوى إذا لم يضق صدراً بتتبع ابن رشد .

٣ — طبيعة العقل الهيولانى

يبدأ ابن رشد كتابه بتعريف العقل المادى فيقول : لقد قلنا فى كتاب النفس إن هذا العقل قوة كاملة لا تستكمل بصورة ما ، لأن هذه الصورة إما أن تعوقها عن قبول الصور الأخرى ، وإما أن تغير هذه الصور وقت قبولها . ولذلك فإنه يجب أن نبحث فى طبيعة هذه القوة التى ليست مخالطة ، وإنما هى قوة كاملة بريئة عن كل صورة .[1]

لكن ما المراد بأنها غير مخالطة ؟ إنه يرى أنها لا تتحد بصور الأشياء أى معانيها ، لأن القوة التى تتحد مع إحدى الصور تصبح — كما يقول — قابلة للكون والفساد ، أى تغدو كباقى الأشياء فى العالم الحسى التى تنشأ بسبب البدن كالإحساس والخيال . وقد قال أبو الوليد : ونحن نتكلم هنا عن القوى التى تنشأ فى المواد لكى تتعلق بها الصور .[2] وإنما كانت

(1) Ludwig, Ibid, P, 19-22

ولزنا لنى غنى عن التنبيه إلى أننا نقتبس هنا عبارات ابن رشد حسب معناها فقط .

(2) Ibid, 22-23.

كل من القوة الحسية والقوة الخيالية قابلة للفساد لأنها تختلط بصور الأشياء المادية المتحولة ، أما العقل فلما كان قوة غير جسمية فإنه لا يختلط بالصور العقلية التى تفنى إذا مات الإنسان الذى أدركها . وقد ألح ابن رشد فى بيان هذه الفكرة لكى يبرهن على بقاء العقل الهيولانى .[١] وحينئذ فليس من التناقض فى شىء أن يدرك هذا العقل نفسه على أنه خالد ، لأنه لا يختلط بالقوى التى هى أدنى منه مرتبة . ومن الضرورى أن يكون الأمر كذلك حتى يمكن تأكيد وحدة النفس وبقائها بعد الموت . وإذا كان هذا العقل خالدا فليس من المستحيل أن يدرك ما هو خالد . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أنه ليس من المستحيل أن يدرك ذاته .

وقد رأينا أنه يذكر فى موضع آخر أن العقل الهيولانى لا يختلط لا بالصور العقلية ولا بالجسم .[٢] وإذا كان هذا العقل مجرداً بطبيعته عن الصور العقلية فإنه من الممكن أن يتصور نفسه خلواً منها .[٣] أما إذا كان مختلطاً بها فإنه يستحيل عليه أن يدرك ذاته . ويعبر أبو الوليد عن ذلك بأسلوبه الخاص فيقول: إنه لا يستطيع فى هذه الحال أن يتصل بالعقل الفعال اتصال معرفة . وحينئذ فالتجرد وعدم الاختلاط بالمعانى التى تحل فى العقل الهيولانى شرط أساسى فى إمكان إدراك النفس لذاتها كجوهر عقلى .

---

(١) ولا نستطيع أن نقر وجهة نظر « غونك » الذى يزعم أن أبا الوليد كان يرى أن العقل الهيولانى فان بطبيعته ، وأن اتصاله بالعقل الفعال سبب فى خلوده . ونكاد نشعر أن مونك يتحدث هنا عن أبى نصر الفارابى، لا عن الفيلسوف القرطبى .

(٢) نظر صفحة ٢٤١

(٣) وقد قال فى هذا المعنى « ومما يدل على أنه ليس استعداداً محضاً أنا نجد العقل الهيولانى يدرك هذا الاستعداد خلوا من الصور » أنظر : Mss Hébreu. 1009, fol .144, v, c-1

٤ — تدرج الوظائف النفسية

لما انتهى ابن رشد من وصف العقل الهيولانى أخذ يبين أن مختلف مظاهر النفس وقواها ترتبط فيما بينها أشد ارتباط ، وأن الصلة بينها على ضربين : أحدهما من جهة الوجود ، والآخر من جهة المعرفة أو الإدراك ، مثال ذلك أن النفس الغذائية تعد مادة للنفس الحسية ، وهذه تعد مادة للنفس الخيالية . (1) ومعنى ذلك أن هناك نوعاً من الاتصال والتدرج بين الوظائف النفسية الدنيا ، وأن هذا التدرج على نحو غير ملموس ، بحيث لا يمكن وضع خطوط فاصلة واضحة بينها . وهذا هو السبب فيما يطرأ على إحدى هذه الوظائف من تغير وتحول بسبب تأثير وظيفة أخرى . وقد علل ذلك بقوله : لما كانت هذه القوى توجد فى موضوع واحد فلابد من أن تؤثر القوة الحسية فى القوة الغذائية . ويتبع ذلك بالضرورة أن القوة المعدة لقبول المحسوسات تتأثر بالقوة الغذائية . ومع ذلك فإنها لا تتحد بها على النحو الذى تتحد به الصور الأخرى بالأشياء المادية . (2) ويريد أبو الوليد بهذا القول أن ينص على تأثير هاتين القوتين إحداهما فى الأخرى، مع احتفاظ كل منهما بنوع من الاستقلال النسبى . فهناك تدرج تصاعدى بين الوظائف النفسية الأولى ، بحيث تنتقل النفس من إحداها إلى الأخرى انتقالا غير محسوس . ولكن هذا الانتقال لا يتم دون أن يلحق النفس بعض الاضطراب . ولذا نجده يقول : وهذا هو السبب فى أن هذه القوى يطغى بعضها على بعض . وهذا هو السبب فى أنه من المستحيل أن يتخيل المرء شيئاً ، وأن يدركه بالحس فى آن واحد . ولذلك يؤدى الخيال وظيفته على أكمل وجه حينما تكون الحواس معطلة . ولما كان التدرج فى الوجود بين هذه القوى قد يؤدى إلى تأثير بعضها فى أفعال

---

(1) Ludwig. Ibid p. 24 (2) Ibid, P P. 28—29

بعضها الآخر فمن الضرورى أن يكون لكل منها عضو خاص يضمن لها استقلالا نسبياً . [1] وتستكمل كل قوة من هذه القوى فى وجودها بالقوة التى هى أسمى منها . فالقوة الغذائية تستكمل بالقوة الحسية ، والقوة الحسية تستكمل وجودها بالقوة المتخيلة .

ويوجد فيما عدا هذا الاتصال من جهة الوجود اتصال من جهة المعرفة ، وفيه تستكمل القوة الأسمى مرتبة بالقوة الأدنى مقاماً منها . ويتم ذلك حينما ترفع الأولى الثانية إلى مستواها . ويقول ابن رشد : إن كل قوة تدرك القوة التى هى أدنى منها مرتبة . فالقوة الخيالية تدرك المحسوسات بالضرورة ، وذلك لأنها تستكمل بالإدراكات التى توجد فيما يطلق عليه اسم الحس المشترك . وكذلك تدرك الحواس الأشياء الحسية لأنها تستكمل بها . ويبدو أن العقل يستكمل بالصور الخيالية لأنها تمد مادة له . ولكنه حينما يدرك هذه الصور فإنه يرفعها إلى وجود أسمى . وحينئذ تنقلب صوراً عقلية ، أى معانى . [2]

وهكذا يتبين لنا أن هناك نوعا من التوازى بين تدرج الوظائف النفسية من جهة الوجود ومن جهة المعرفة . فهناك وجود يكمل شيئاً فشيئاً ، وهناك معرفة تسمو هى الأخرى شيئاً فشيئاً . وكل مرتبة من الوجود تقابلها مرتبة فى المعرفة . وقد شرح ابن رشد هذه النظرية فى كتاب الحس والمحسوس . فقال . « فتكون هاهنا للصورة ثلاث مراتب : الأولى جسمانية ، ثم تليها المرتبة التى فى الحس المشترك وهى روحانية ؛ ثم الثالثة ، وهى التى فى القوة المتخيلة ، وهى أكثر روحانية . ولكونها أكثر روحانية من التى فى الحس المشترك لاتحتاج القوة المتخيلة فى إحضارها إلى حضور المحسوسات » [3] .

ويمكن إجمال رأيه فى هذا التدرج بقولنا : إن كل وظيفة من وظائف النفس ترقى فى مرتبة الوجود والمعرفة بإحدى الوظائف الأخرى . مثال ذلك أن الحس لا يكمل من جهة الوجود إلا بالخيال ، أى على النحو الذى تكمل به أية مادة إذا اتحدت بها صورة خاصة . كما أن الخيال لا يكمل من جهة المعرفة إلا إذا كانت الإحساسات نقطة بدء له ، لأنه يرفعها من مرتبة الحس إلى درجة أكثر كمالا ، أى إلى مرتبة الصور الخيالية . ويقول ابن رشد فى ذلك(١) : إن القوة الأسمى مرتبة تكمل بالقوة الأدنى مرتبة ، لأنها ترفعها من النقص إلى الكمال .

وقد وضح هذا التدرج فى الوجود والمعرفة بمثال يقربه إلى الأذهان فقال : فى كتاب تهافت التهافت إن اللون الذى يحدث فى الهواء ليس باللون الذى يحدث فى العين ، واللون الذى يحدث فى الحس المشترك ليس باللون الذى يحدث فى العين ، واللون الذى يوجد فى الخيال يختلف عن اللون الذى يوجد فى الحس المشترك ، واللون الذى يحدث فى الذاكرة شىء آخر غير الذى يحدث فى الخيال(٢) .

هذا هو مجمل الوصف الذى خصصه أبو الوليد للوظائف النفسية الدنيا ، وهى تلك التى تستخدم النفس فيها بعض الأعضاء الجسمية . أما الوظائف السامية التى لا تستخدم أى عضو جسمى فهى تلك التى يطلق عليها اسم الصور العقلية أو العقول . وسنرى الآن كيف ينتقل هذا الفيلسوف من النوع الأول إلى النوع الثانى . وبيان ذلك أنه رأى من الواجب أن يبين لنا الصلة بين الصور الخيالية والصور العقلية ، قبل البدء فى وصف العقول الإنسانية المختلفة . وإنما رأى ضرورة المقارنة بين هذه الصور حتى يستطيع تقرير وحدة النفس . وهى تلك

---

(1) Ludwig PP. 31—32

(٢) تهافت التهافت طبعة بيروت صفحة ٢٦٢ .

الوحدة التى تنكر لها هؤلاء الذين يفرقون بين قوى النفس تفرقة واضحة فاصلة[1] ومن ثم فإذا كان هذا الفيلسوف يرى أن هناك تدرجا من حيث الوجود والمعرفة بين كل الصور الخيالية والعقلية فليس بصحيح فى مذهبه أن الصور الأخيرة تفيض من مصدر إلهى ، وإنما تنتزع من الصور الاولى انتزاعا حقيقياً . وذلك لأن الصور الخيالية تعتبر فى نظر ابن رشد حاملا ، أى مادة تقوم الصور العقلية على أساسها ، كما أن هذه الصور الأخيرة تستكمل بالأولى ، لأنها ترفعها فى مرتبة الوجود الحقيقى من عالم الخيال إلى عالم المعقولات[2] .

وبهذه تتضح الصلة بين العقل الهيولانى والصور العقلية ، لأنه يعد مكانا تجتمع فيه هذه الصور ، دون أن تتحد به اتحاداً وجودياً . ولما كانت الصلة قوية بين كل الصور العقلية والخيالية فإنه يمكن القول بأن كلا النوعين يعد مادة للعقل الهيولانى . فإذا تأمل هذا العقل الصور الخيالية على نحو مايتأمل الإحساس الأمور الحسية ترتب على ذلك أنه متى ظهرت تلك الصور أو اختفت ظهرت أو اختفت معها الصور العقلية[3] . ولما كانت القوة العقلية لاتتحد لديه بالصور الخيالية فليس من الممكن أن تطغى الصور الخيالية على الصور العقلية ، ومعنى ذلك أنه لايمكن أن توجد صورتان فى موضوع واحد ، لأن العقل لا يتحد بأى نوع من الصور[4] . ولذا فلا وجود لمثل هذا الاضطراب الذى نجده حين يطغى الحس على الخيال فى الوظائف النفسية الدنيا . وفى بعض الأحيان يضطر العقل إلى طرح الخيال جانباً ، وذلك إذا أراد إدراك بعض الأفكار النظرية البحتة ، كإدراك أنه لاوجود للزمان أو الفضاء خارج العالم . فإن العقل يجتهد ، كما

(١) يعد ابن رشد هنا أمينا على مذهب أرسطو ، لأنه يرى أن للنفس مظاهر شتى ، وأن لكل مظهر منها قوة تقابله .

(2) Ludwig, p. 32 (3) Ibid 33 (4) Ibid, P. 35

يذكر ابن رشد ، فى إبعاد الخيال وتنحية صورتهعن النفس [1] . ولا يجد العقل فى ذلك مشقة كبرى ؛ لأن الصورة الخيالية ، وإن كانت شرطاً جوهرياً فى تجريد المعانى ، فإنها تنتمى إلى قوة جسمية ؛ فى حين أن الصور العقلية ترجع إلى قوة غير جسمية . [2] وكلما نما العقل ، واشتد ساعده ضاق مجال الخيال ، واستطاع الإنسان إدراك الصور المفارقة . ولكن ماحقيقة هذه الصور ؟

٥ — تدرج الوظائف العقلية

مهما يكن من غرابة الرأى الذى سنذهب إليه فى تفسير ابن رشد فى هذه النقطة فإننا لا نجد حرجاً فى عرضه ؛ وذلك لأننا نستطيع إثباته بنصوص لامجال للطعن فيها . إن تلك الصور المفارقة التى يتحدث عنها هذا الفيلسوف ليست بأرواح الملائكة ، كما كان يظن « توماس الأكوينى » أو تلاميذ ابن رشد الأدعياء ، أو « مونك » ؛ ولكنها المظاهر العقلية للنفس الإنسانية . والدليل على ذلك أن الفيلسوف القرطبى يقارن بين مايطلق عليه اسم الصور المدركة فى النفس وبين مايسميه الصور العقلية المفارقة. أما الأولى فيريد بها الحس والخيال . وأما الثانية فهى كل من العقل الهيولانى والعقل الفعال . وقد رأينا فيما مضى — وسنرى فيما يلى أيضاً — أن هذين العقلين شىء واحد من جهة الوجود ، أى أنهما يعبران عن مظهرين للنفس إذا اتصلت بالبدن . وها هو النص الذى يقارن فيه ابن رشد بين هذين النوعين من القوى : بعد أن نتج من طبيعة الصور المدركة أنها يكمل بعضها بعضاً بنوع من الكمال ، أعنى بكمال فى الإدراك وكمال فى الوجود فإننا نريد أن نبحث فى علاقة صورة العقل الأخير بصورة العقل الفعال .

---

(1) Idid, d 37
(2) Ibid, P. 36

فإنه ليس ثمة أفضل من هذه الطريقة لمعرفة هذا الأمر الذى قصدنا بيانه . وسنبين هذا بعد ذكرنا لما ترتب على هذا القول فى قوانا النفسية . وقد تبين أن هذا صحيح فى الصور المفارقة أيضاً . فإنه نتج عن طبيعة هذه أنها تتصل اتصال وجود واتصال إدراك بعضها ببعض . فإن نفس الإدراك هو نفس الوجود ونفس الوجود هو نفس الإدراك . (1) ومعنى ذلك أنه لا فارق هنا بين الاتصال من جهتى الوجود والإدراك .

وهناك فارق هام بين الوظائف النفسية الأولى كالإحساس والخيال وبين الوظائف العقلية السامية . فإنا رأينا أن الخيال يستكمل بالحس من جهة المعرفة ، أى أنه لا وجود للخيال إلا إذا وجدت الصور الحسية قبله . وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالقوى العقلية ، إذ لا تستكمل القوة الأسمى مرتبة بالتى هى أدنى منها ؛ بمعنى أن العقل بالقوة يسمو من جهة المعرفة فقط فيصبح عقلا فعلا ، دون أن يصحب ذلك انتقال من وجود إلى وجود آخر . ويقول ابن رشد : فإذا تبين فى أى شىء تتفق الوظائف النفسية والوظائف العقلية ، وفى أى شىء تختلف فنريد البحث أولا هل الصورة العقلية الحاصلة أخيراً يمكنها أن تتصل بالعقل الفعال أم لا ؟ وإن اتصلت نبحث بأى نوع من نوعى الاتصال تتصل به ؟ أعنى هل يحدث الاتصال بهذا النوع الذى تستكمل فيه الصورة الناقصة بالصورة الأكمل وجوداً ، أو بالنوع الذى تنتقل به الصورة الناقصة إلى صورة أكمل وجوداً . (2)

وقبل أن يبت برأى فى هذه المشكلة رأى ضرورة النص على وجود نوع من التدرج بين الصور ، بمعنى أن صور الأشياء المادية ما تزال ترتفع من رتبة

(1) Ludwig P. 40 (2) Ibid, P. 42

إلى أخرى حتى تنتهى إلى آخر الرتب ، وهى الصورة العقلية التى تحل فى العقل الهيولانى . ومعنى ذلك أن هناك صوراً مادية تصير صوراً حسية فخيالية فعقلية وهو يقول أيضاً إن العقل المادى هو آخر هذه الصور[1] .

ثم تدرج من ذلك إلى سؤال آخر وهو : أيمكننا القول بأن العقل الهيولانى صورة كباقى الصور التى تتحد بالأشياء المادية أم هو صورة مفارقة ، أى ذات عاقلة مستقلة ؟ ومن الواضح أنه يثير هنا مشكلة قديمة ، وهى الخاصة بتعريف النفس . أهى صورة لجسم طبيعى توجد فيه الحياة بالقوة ، كما كان يقول أرسطو ، أم هى ذات كاملة من عالم الأمر كما كان يرى ابن سينا ؟ وتلك هى المشكلة حقاً : أيستطيع العقل الإنسانى فى هذه الحياة أن يبلغ أقرب الدرجات من العقول المفارقة أى الملائكة أم لا يستطيع ذلك ؟ فإنه إن أمكن ذلك فتلك سعادته حقاً . وذلك لأن العقل يصير بهذا الاتصال موجوداً أبديا . فلا يظل كإحدى الصور المادية التى تفنى بفناء الأشياء التى تتصل بها . وإنما كانت هذه المشكلة عظيمة الخطر ، لأنه ليس للمرء سوى أن يختار أحد أمرين ، فإما أن يقول مع « الإسكندر الأفروديسى » بأن العقل الهيولانى فان ، وفى ذلك القضاء على وحدة النفس ، وإما أن يقول مع ابن سينا بأن النفس جوهر روحى وليست بصورة للبدن ، وفى ذلك ضمان لوحدة النفس وخروج على تعاليم أرسطو .

وقد رأى أبو الوليد أنه يستطيع الخروج من هذا المأزق والتوفيق بين آراء أرسطو وابن سينا إذا اعتمد على نظرية إمكان تعاقب عدة صور على مادة واحدة . فالنفس ذات كاملة ، ولها مظاهر متتابعة ومتدرجة ، وكل مظهر أو وظيفة منها يعد صورة للجسم فى إحدى مراتبه . فإذا قلنا بأن النفس الغذائية

صورة ، وأن النفس الحسية صورة أخرى أسمى منها ، وأن النفس العاقلة أسمى هذه المراتب استطعنا ، فى الوقت نفسه ، أن نقرر وحدة النفس وأن نعرفها بأنها صورة للبدن .

وحينئذ نرى أن نظرية الاتصال عنده نتيجة طبيعية لمحاولته التوفيق بين كل من الفلسفتين المشائية والسينية . فسبب هذا الاتصال أو الاتحاد — أو سمه ما شئت من الأسماء — هو أن العقل الهيولانى يستطيع أن يدرك ذاته على أنه جوهر روحى . وهذه هى حقيقة نظرية الاتصال فى مذهب ابن رشد . فإن النفس تنتهى إلى أن تدرك أنها ليست صورة للجسم ؛ فحسب ؛ بل تعلم أنها جوهر عقلى يحل مكاناً وسطاً بين عالم الحس والعالم الإلهى .

وقد قامت حول هذه النظرية الروحية ضجة كبرى ، وظن كثير من مورخى الفلسفة الإسلامية أن بها طابعاً صوفياً . ولكن علام الإصرار على ضم فيلسوف قرطبة إلى زمرة المتصوفين ؟ فإنه لم يفعل سوى أن تساءل فقال : أيستطيع العقل الهيولانى أن يتصل بالعقل الفعال من جهة الإدراك ، كما أنه متصل به من جهة الوجود أم لا يستطيع ؟ ولكنه لم يتساءل قط : هل من الممكن أن يتصل هذا العقل بالإله وبالملائكة ؟ وسوف تدل النصوص التى سنوردها فيما بعد على صحة ما نذهب إليه [1] .

٦ — حقيقة نظرية الاتصال لدى ابن رشد

ينبغى لنا ألا نعجب إذن من جواب ابن رشد على المشكلة السابقة . فإنه يرى أنه من الممكن أن يدرك العقل الهيولانى العقل الفعال ، وأن فى ذلك سعادة

(١) هذا إلى أن موقفه من نظرية الصوفية معروف . انظر كتاب مناهج الأدلة ومقدمتنا له فى نقد مدارس علم الكلام .

النفس . لكن ليس هناك صعود من ذات إلى ذات أخرى ، أو من كائن فان الى كائن خالد . وإنما يتم ذلك الاتصال داخل النفس الإنسانية . ذلك أن كلا العقلين يعبر عن حقيقة واحدة ذات مظهرين . وبهذا يختلف فيلسوف قرطبة عن غيره من فلاسفة الإسلام ؛ لأنه ينص أيضا فى كتاب الفحص عن اتصال العقل الهيولانى بالعقل الفعال على أن هذا العقل الأخير يتصل بنا من أول الأمر . [1] فإذا استطاع الإنسان الرقى فى مدارج المعرفة أدرك حقيقته ، أو اتصل بذلك العقل — كما يقول ابن رشد — اتصال إدراك بعد أن كان متصلا به اتصال وجود فقط .

وهناك مراتب تصعد فيها النفس نحو هـذه الغاية العقلية القصوى . فقد رأينا أن فى الإنسان ثلاثة عقول هى :

١ — العقل المـادى : وهو منتهى الصور العقلية ومكانها ، وهو ذات روحية خالدة .

٢ — العقل المكتسب : وهو صورة العقل المادى ، ويتحد بهذا الأخير من جهة الإدراك فقط . وتلك هى الحال الوحيدة التى ينص فيها الفيلسوف القرطبى على أن الوجود ليس مساوياً للادراك . ومعنى الاتحاد هنا أن العقل المادى هو الذى يدرك العقل المكتسب ، أى أن القوة الأدنى مرتبة هى التى تدرك القوة الأسمى منها . وذلك على خلاف ماهو معروف فى القوى النفسانية ، ويعنى بها الخيال والحس . وليس العقل المكتسب شيئاً يفيض على النفس من الخارج . ولكنه العقل المادى ، وقد احتوى على المعانى المجردة من الأشياء المادية . ويتضح لنا من هذا الوصف أن أبا الوليد يختلف عن غيره من فلاسفة

---

(١) Ibid, P. 47 « ونقول إن العقل الفعال يتصل بناء من أول الأمر اتصال وجود ، أعنى اتصال صورة بحاملها » . فهذا نص صريح يدل على أن هذا العقل ليس خارج النفس ؛ بل يدل أنه هو النفس ذاتها .

الإسلام من جهة أنه يرى أن هـذا العقل لاينشأ بسبب الاتصال بين كل من العقل الهيولانى والعقل الفعال . وإذا أدرك العقل المادى العقلَ المكتسب فمعنى ذلك أنه أدرك ذاته على أنها تحتوى على المعارف والمعانى التى سبق أن حصلها أو احتوى عليها . وتجب التفرقة بين هذين العقلين ، فإن الأول منهما خالد والآخر يفنى بفناء صاحبه . وهذا هو السبب الذى دعا هذا الفيلسوف إلى القول بأنهما لايتحدان اتحاد وجود[1] . ولا يستطيع العقل المكتسب إدراك العقل الفعال إلا إذا غابت عنـــــه معارفه ، أى إلا إذا عاد فأصبح عقلا هيولانيا .

٣ — العقل الفعال : لايوجد هـذا العقل خارج النفس ، وقد نص فى تلخيص كتاب النفس على أنه هو عين العقل المادى .

وإذا كان الأمر كذلك فإنا نستطيع أن نفهم لماذا وجـد « مونك » كتاب « الفحص عن الاتصال » معقدا. إن السبب فى ذلك يرجع إلى أن هذا المستشرق كان قد كوّن لنفسه فكرة سابقة خاطئة عن نظرية المعرفة لدى ابن رشد . ولذا فكل نص صريح يبدو له غامضاً لأنه لايتفق مع فكرته هذه . وما كان أحراه بأن يتحرر من الأسطورة التى حاكتها القرون الوسطى حول اسم هذا الفيلسوف ليرى معنا أن العقول الثلاثة سالفة الذكر تعبر عن حقيقة واحدة هى النفس . فإن العقل المادى إذا أدرك أنه يحتوى على المعانى بلغ مرتبة من الكمال تتيح له أن ينتقل حسبما يهوى من معنى آخر . ولكن ليست تلك هى نهاية ما يستطيع أن يبلغه من الكمال . وذلك لأنه قد يصل بسبب الدربة إلى

---

(١) أنظر تلخيص كتاب النفس ، مخطوط عبرى fol 147, R, c-l « ولذلك صرنا لا ندرك بعد الموت جميع ما كنا علمنا فهو [العقل الفعال أو النفس] إذا اتصل بنا عقل المعقولات التى ها هنا ، وإذا فارقنا عقل ذاته » .

أن يتصور ذاته خلوا من هذه المعانى ، وفى تلك الحال يدرك أنه فى الحقيقة جوهر روحى ، وأنه هو الذى يصنع المعانى عندما يقوم بتجريدها وانتزاعها من الصور الخيالية . ويمكن تشبيه العلاقة بين العقل الفعال والعقل المادى بتلك التى توجد بين المادة والصورة ، حتى لا يختلط علينا الأمر فنظن أنه شىء خارج عنه[1] .

ولقد رأينا أن الفلاسفة المسلمين الآخرين تأثروا فى تحديدهم لطبيعة العقل الفعال بآرائهم فى الفيض . وقد كان من الطبيعى أن يفسروا المعرفة باتصال النفس بالعقل أو الملك الذى تفيض منه المعانى والصور . ولكن كيف لابن رشد الذى ينكر نظرية الفيض أن يعضد نظرية الاتصال لدى ابن سينا أو ابن طفيل ؟ إنه يرى على عكس هذين وغيرهما أن المعانى العقلية التى تنتزعها النفس هى التى تتيح للمرء أن يدرك ذاته كعقل فعال .

وإذن يمكننا القول بأن الفيلسوف القرطبى قد قلب نظرية المعرفة رأسا على عقب ، وأنه اتجه بها اتجاها أرسطو طاليسيا ، إذا صح مثل هذا التعبير . ويجب ألا نعجب لمسلكه هذا . فإنه لو قال إن العقل الفعال يوجد خارج النفس لكان متناقضا مع نفسه . ولنا أن نتساءل كيف نسب كل من « مونك » و « رينان » إليه نظرية تتعارض مع مذهبه الفلسفى كل التعارض ؟ وأين وجد هذان المستشرقان نصوصا اتخذاها أساسا للقول بأنه كان من أنصار مذهب المعرفة الإشراقية ؟

لقد حرص « مونك » دائما على أن يضيف بعض الأوصاف عند كلامه عن

---

(١) كتاب الفحص : P. 48 فقد قال ما معناه : ويظهر أن اتصاله وفعله بالحقيقة يماثل اتصال الصورة بالهيولى أكثر من اتصال الفاعل بالمنفعل .

العقل الفعال . فهو يقول إنه كلى ، وإن ابن رشد ينص على أنه مشترك بين جميع أفراد البشر . ولما كانت نقطة البدء فى دراسته تمسة فقد اضطر إلى التصرف فى تفسير كتاب الفحص عن الاتصال على نحو أخرجه معه عن أصله . وائن ألححنا فى إظهار عدوان هذا المستشرق فى تشويهه لآراء الفيلسوف القرطبى فى هذا المسألة فذلك لأننا نرى أنها مفتاح السر الذى يشرح لنا نظرية المعرفة لديه ، ويوضحها على أكمل وجه .

ولكن ليس لنا أن نستطرد فى مناقشات لا جدوى لها بعد تلك النصوص الصريحة . حقا كان من اليسير على « مونك » و « رينان » أن يقولا بأن فلسفة ابن رشد نسخة مكررة من أى فلسفة إسلامية أخرى . ولو أنهما أجهدا النفس قليلا ، ودرسا مذهبه ، لوجدا أنه يختلف اختلافا كبيرا عن سابقيه .

٧ — معرفة المرء لغيره أساس لمعرفة لنفسه :

إذا أراد المرء أن يلخص نظرية الاتصال فى فلسفة ابن رشد فإنه ينبغى له أن يتذكر دائما الأمور الآتية :

١ — إن العقل المادى والعقل الفعال مظهران لذات وحدة هى النفس ، وهما خالدان لا يتطرق إليهما الفساد .

٢ — إن هناك نوعين من الاتصال : اتصال وجود واتصال معرفة أو إدراك . ولسنا فى حاجة إلى القول بأننا لم نقف على أثر لهذه التفرقة فى أى مذهب فلسفى سابق .

٣ — إن اتصال الإدراك ليس واحدا بالنسبة إلى كل من القوى النفسية

الدنيا والوظائف العقلية . [1] فإن القوة النفسية لاتدرك إلا ماهو أدنى منها مرتبة : فى حين أن الوظيفة العقلية إنما تدرك ماهو أسمى منها منزلة . [2] ولكن ليس لنا أن نفرق فى الحقيقة بين الوظائف العقلية ؛ فإن العقل الهيولانى ليس أقل كمالا أو شرفا من العقل الفعال حين يدركه .

وحينئذ فمن اليسير أن نفهم هذه الجملة الغامضة التى تفسر لنا طبيعة الاتصال . فقد قال ابن رشد : « وتبعا لذلك يكون العقل الفعال صورة تتصل بالعقل الهيولانى مادام العقل الهيولانى باقيا من جهة الوجود لا من جهة الإدراك. ولهذا لاندرك صورة العقل الفعال مادام العقل المسمى بالفعل أو بالملكة موجوداً فينا وجودا حقيقياً . »

ومعنى ذلك أن العقل الهيولانى إذا كان مجرد استعداد لقبول المعانى فإنه يشبه لوحة ملساء ، ولا يكاد يكون شيئاً مذكورا . فإذا أدرك بعض المعانى فإنه ينقلب عقلا آخر ، أى يصبح عقلا بالفعل أو بالملكة . ثم إذ زادت دربته علم فى نهاية الأمر أنه نشاط عقلى ، أى يدرك أنه عقل فعال . ولكنه لايستطيع الوصول إلى هذه الدرجة من المعرفة إلا بشرط أن يتصور نفسه خلواً من المعانى التى اكتسبها . وهذا هو معنى قوله « ولهذا لاندرك صورة العقل الفعال مادام العقل المسمى بالفعل موجوداً فينا . » وقد تبدو هذه الجملة غريبة الجرس ، ولكنها واضحة المرمى . فإنها تبين لنا أنه لايمكن للمرء أن يدرك ذاته إلا إذا أعرض جانبا عن كل الأشياء الغريبة عنها . وحقيقة كيف يدرك المرء أن فيه كائناً عقلياً إذا كان يفكر فى الأشياء الأخرى ؟ وهل يمكن الخلاص من فكرة

---

(١) يطلق ابن رشد على الأولى اسم الصور النفسانية ، وعلى الثانية اسم الصور العقلية .

(2) Ludwig' p. 53

الثنائية إلا إذا كان المعلوم والعالم شيئاً واحداً ؟ ويطلق ابن رشد على إدراك العقل الهيولاني لذاته اسم إدراك الكامل للكامل[١] .

وحينئذ لا يتم هذا الاتصال إلا بشرط أن تنمحى جميع الصور أو المعانى العقلية التى جردت من الأشياء المادية . وهذا هو ما يعبر عنه الشارح الأكبر بقوله : إن العقل المكتسب يفسد ويندثر فى هذا الوقت اندثاراً تاماً . وذلك لأن العقل الفعال يرفع العقل الهيولانى إلى مرتبته . ويفسد هذا الصعود العقل المكتسب ، فلا يبقى إلا العقل الهيولانى[٢] . ولكن ليس معنى ذلك الصعود أن العقل الهيولانى ينتقل فيندمج فى ذات أخرى غريبة عنه ، بل معناه أنه يدرك أنه نشاط عقلى ، وأنه كان عقلا فعالا بحسب الأصل . فهل لنا أن نذهب بعد ذلك كله مذهب « مونك » أو « رينان » فنقول إن الاتصال هنا يحدث بين النفس الإنسانية وبين واهب الصور أو العقل المشرف على فلك القمر ؟ وكيف نقبل ذلك الرأى إذا كان ابن رشد يقول : فيدرك العقل الهيولانى العقل الفعال فى هذا الوقت دون أن يلحقه فساد ، ودون أن يرتفع من ذات إلى ذات ، أعنى من الذات الفاسدة إلى الذات الخالدة[٣] .

والآن نفهم جيداً لماذا خالف الفيلسوف القرطبى كل شراح أرسطو عندما قال بأن العقل الهيولانى ليس قابلا للفساد والفناء . فقد ذهب إلى هذا الرأى لأنه لم يجد بداً من التسوية بينه وبين العقل الفعال والنفس . فإذا كان جوهر النفس عقلا يوجد أولا بالقوة ، ثم يوجد بالفعل فكيف يجوز القول بأن أحد

---

(١) Ludwig, p. 51 « وإذا كان هـذا العقل فى كماله الأخير ، ولم يبق فيه شىء بالقوة فيلزم أن يصير بينه وبين العقل الفعال اتصال آخر . فان اتصال الأخس بالأكمل لا يشبه اتصال الكامل بالكامل » .

(2) Ibid, p. 53 (3) Ibid, p. 54

شقيها يفنى ، فى حين يبقى الشق الآخر ؟ كذلك نفهم لماذا قال ابن رشد إن العقل المكتسب يتصل بالعقل الفعال اتصال إدراك فقط . ذلك لأنه كان يرى أن النفس إذا اتصلت بالبدن أدركت كل ما تستطيع إدراكه . فإذا جاءها الموت عادت إلى طبيعتها الأولى ، أى أصبحت عقلا يدرك ذاته فحسب ، فليس للعقل المكتسب أن يتصل بالعقل الفعال اتصال وجود . وتنحصر مهمته فى تمهيد الطريق أمام العقل الهيولانى للاتصال به .

وقد ختم ابن رشد كتاب الفحص عن الاتصال ببيان أن للعقل الفعال وظيفتين . أما الأولى فهى الخاصة بتجريد المعانى أو صنعها ، إذا صح هذا التعبير . ولا يتم تجريد المعانى إلا بانتزاعها من الصور الخيالية . ويمكن القول بأن هذه الوظيفة تتم بصفة غير شعورية . وأما الوظيفة الثانية فهى العمل على طرح هذه المعانى جانباً . ويمكن التعبير عن هاتين العمليتين بلغة حديثة بقولنا : إن الإنسان يجرد المعانى فى أول الأمر دون قصد . فإذا أدركها إدراكا تاماً استطاع أن ينحيها جانبا ليعلم أنه كائن عاقل . فإدراك الأشياء الخارجية أساس لمعرفة الإنسان حقيقة نفسه . وهل يستطيع المرء أن يصل إلى مرتبة الحدس العقلى إلا فى آخر مرحلة من مراحل المعرفة ؟ وقد وضع أبو الوليد هذا السؤال ، ولكنه عبر عنه بأسلوبه الخاص فقال : « ولن اعترض معترض فقال : لماذا لا ندرك العقل الفعال من أول الأمر ، وقد تبين لنا أن إدراكه ليس بنافع ؟ أجبناه بأننا قد قلنا إن العقل الفعال عند اتصاله بالعقل الهيولانى يفعل فعلين مختلفين أحدهما مادام العقل الهيولانى غير كامل الوجود . . . والآخر إذا وجد بالفعل . وهذا هو العقل الذى يرفعه إليه . ولو أمكنه أن يفعل هذا الفعل فى العقل بلا واسطة لم ينشأ العقل بالفعل

[أو المكتسب] ولم يكن شرطا فيه . » [١]

وعلى هذا النحو تنتهى نظريته فى الاتصال . ومن الواضح أنها بريئة من كل طابع صوفى . وقد يعترض المرء فيقول وفيم هذا العناء كله إذا لم يكن لهذا الاتصال فائدة عملية أو روحية ؟ فنقول إن معرفة النفس لذاتها غاية ما تصل إليه من معرفة . وقد رأينا ابن رشد نفسه يعترف بعدم جدواه .

* * *

ويمكن القول فى نهاية الأمر بأن هذه النظرية تتسق أيما اتساق مع آرائه فى النفس . فإن هذه الأخيرة جوهر روحى قائم بذاته وهى صورة للبدن فى آن واحد ، ولها وظائف عدة . ويطلق ابن رشد على هذه الوظائف اسم الصور . وهناك نوعان من هذه الوظائف : فأحدهما يستخدم آلات جسمية وثانيهما لا تستخدم النفس فيه الجسم بحال ما . وهذه الوظائف بنوعيها متدرجة يتوقف بعضها على بعض ، وليست بأقسام حقيقية فى النفس . والعقل الفعال آخر هذه الوظائف . ولذا يسمى آخر الصور فى الإنسان . وهناك صلة بين مظاهر النفس المختلفة باعتبار الوجود ، بمعنى أن كل مظهر منها شرط فى وجود المظهر الذى يليه ، كذلك تربطها صلة إدرك ابتداء من الإحساس . وليست الصور المفارقة التى يتحدث عنها أبو الوليد سوى العقل الهيولانى والعقل المكتسب والعقل الفعال . ومعنى أنها مفارقة هو أنها مستقلة بذاتها ، وأنها مظاهر لكائن واحد .

وحينئذ فالفيلسوف القرطبى أبعد الناس عن نظرية المعرفة الإشراقية

---

(1) Ludwig P. 54

أو القول بوجود اتصال بين الإنسان وبين الملائكة أو الإله . وإن نظرية الاتصال الصوفى لأجدر أن تنسب إلى الفارابى وابن سينا والغزالى وابن طفيل من أن تنسب إليه . وها هى ذى الأسباب التى دعتنا إلى وجوب التفرقة بينه وبينهم فى هذه المسألة .

١ — لأنه يرى أن للنفس وظيفتين عقليتين هما تجريد المعانى وقبولها أى الاحتفاظ بها ، وأن العقل الفعال لا يوجد خارجها ؛ بل هو فى الحقيقة جوهرها .

٢ — لأننا لم نجد أثراً لنظرية المعرفة الإشراقية ، لا فى الكتاب الذى خصصه لاتصال العقل الهيولانى بالعقل الفعال ، ولا فى تلخيص كتاب النفس لأرسطو .

٣ — ولأن نظرية الاتصال الصوفى ترتبط ارتباطا وثيقاً بنظرية الفيض ، وقد أنكرها ابن رشد إنكاراً صريحاً .

٤ — ولأنه يختلف عن جميع فلاسفة الإسلام فى وصف العقل المكتسب وتفسير نشأته . فإن هذا العقل لا يتم باتصال العقل الفعال بالعقل الهيولانى ، بل لا بد من وجوده قبل هذا الاتصال ، كما أنه من الضرورى أن ينمحى ، حتى يستطيع المرء الوصول إلى مرتبة الحدس العقلى .

ولم يعن أبو الوليد بنظرية الاتصال إلا ليبرهن على أن النفس ليست مجرد صورة للجسم كما كان يقول أرسطو ، وإنما هى ذات عاقلة تستطيع ، فى أثناء اتصالها بالبدن ، أن تتجرد عنه وعن كل المعلومات التى تأتيها عن طريقه لكى تدرك ذاتها .

وربما يبدو أن توماس الأكويني يخلط بين ابن رشـــد وغيره من الفلاسفة المسلمين . ومع ذلك فإنا نراه يتبع هذا الفيلسوف إلى حد ما . فهو يقول : إن النفس تستطيع أن تدرك ما تقوم به من عمليات عقلية ، غير أنها تعجز عن إدراك ذاتها . ويذهب بعض مؤرخي الفلسفة المسيحية إلى أنه قال بنظرية الحدس العقلي . وفي هذه الحال ينبغي لهؤلاء أن يعترفوا بأنه أخذها عن الشارح الأكبر . ومن الثابت عندنا أنه قال بنظريتين متناقضتين ، أي أنه سلم بوجود الحدس العقلي وأنكره في الوقت نفسه . ويرجع هـذا التردد بطبيعة الأمر إلى حيرته بين تعريفين مختلفين للنفس ؛ فعند ما يرتضي تعريف أرسطو نراه ينكر هذا الحدس ، وعند ما يتبع تعريف ابن سينا فإنه يسلم بإمكانه . ومع ذلك فقد فسر توماس الأكويني نظرية ابن رشد في الاتصال تفسيراً مغرضاً .

فهرس

الفصل الرابع [من صفحة ١٢٤ الى صفحة ١٤٩]

وحدة النفس الإنسانية

الفصل الخامس [من صفحة ١٥٠ الى صفحة ١٦٤]

الصلة بين النفس والبدن

الفصل السادس [من صفحة ١٦٥ الى صفحة ١٩٢]

خلود النفس

صفحة

الفصل السابع [من صفحة ١٩٣ الى صفحة ٢٠٧]

العقل

الفصل الثامن [من صفحة ٢٥٨ الى صفحة ٢٨٥]

وحدة العقل

الفصل التاسع [من صفحة ٢٨٦ الى صفحة ٣١٠]

نظرية ابن رشد فى الاتصال

المراجع الأجنبية

Albert le Grand : 1 _ De Intellectu et intelligibili.
2 _ De Unitate intellectus contra Averroem.
3 - De natura et origina animae.

Alexandre d'aphrodisias : 1 - De Intellectu. édition, 1501
2 - De Anima. «Bruno. Berlin. 1887 .

Aristote : A — Ouevres :
1 - La Métaphysique, Traduction Tricot.
2 - Traité de l'âme.
3 - Histoire des Animaux .

B — Études générales :
1 - Émile Brehier. Histoire de la philosophie Paris . 1938 . T. I. PP. 168 — 258
2 - O. Hamelin. Le système d' Aristote, puplié par Robin .
3 - Lalo . Aristotè . 1923.
4 - Ross. Aristote. Londres. 1923.

Asin y Palacios : 1 - Un aspect inétudié de la théologie scolastique, dans Mélanges Mandonnet. Études d' histoire littéraire et doctrinale du Moyen âge. Paris, Vrin . 1930 T. II PP, 55 — 66.
2 - El averrismo, teolgico de Santo Tomas d'Aquino, Zaragoza 1904.

G. Bastide : Le moment historique. de Socrate, Paris 1939.

Bergson : 1 - Introduction à la Métaphysique. Revue de la Métaphysique et de la Morale, 1930.
2 - Évolutin créatrice, Paris 1926.

3 - Données immédiates de la conseience, Paris, 1940.
4 - Matière et mémoire .

Boer : The history of philosophy in Islam, Londres 1903.

Bouygès : 1 _ Notes sur les philosophes arabes connus des Latins.
2 - Koliat .
3 _ Tahafot - at - Tahafot.

Bréhier (Émile) : Histoire de la philosophie, 3 volumes.

Carra de Vaux . 1 . Avicenne, Paris 1900.
2 . Penseurs de l' Islam, Paris 1921.
3 . Kacidath d'Avicenne.

Denis : Rationalisme d'Aristote.

Derembourg : Notes sur les manuscrits arabes de Madrid

Duhem : Systèm de monde 1913 — 1917.

Duncan Macdonal : Development of the musulmsan theology. New - york 1903

Forjet : 1 . Ibn Sina, le livre des théorèmes et des Avertissements.
2 . Les philosophes arabes et les philosophes scolostiques. Bruxelles 1895 .

Gauthier : 1 _ Introduction àl'étude de la philosophie musulmane.
2 _ Hayy Ibn Yakdhan. roman philosophipue. d'Ibn Tofaïl, texte et traduction, Alger. 1900
3 _ Ibn Tofïal : sa vie et ses oeuvres Paris 1900.
4 _ Accord de la religion et la philosophie d'après Averroès _ Alger 1905.

Geiger — La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin (Bib lioth. Thomiste,13) Paris Vrin 1943.

Gilson : 1 – Réalisme thomiste et critique de la connaissance. Paris. Vrin .1936 .
2 – Le Thomisme, Paris 1942.
3 – Esprit de le philosophie médiévale. Paris 1942.
4 – La controverse Saiut thomas – Saint Augustim, archives doctrinales et littéraires duMoyen âge. 1926 – 1927
5 – Réflexion sur la coutroverse Saint Thomas – Saint Augustin. Mélanges Mandonnet. L. I. P P 371 – 393 .

Gorce : 1 – La lutte (coutra gentiles à Paris Mél. Manaaonnet, T. 1 P P, 222_243.
2 – Essor de Ia Pensée au Moyen âge.
3 – Albert le Grand et Saint Thomas Paris, 1923 .

Gosselin : 1 – Sur les relations de l'âme et du corps d'après Avicenne, Mélanges Mandonnet, T,II Paris Vrin' 1930
2 – Théorie thomiste de la Vérité - Rev de Sciences Philosophiques et théologiques, 1921. T. 10 P P . 222 – 234.

Hurat · Le Rationalisme musulman au 4 ème siècle de l'hégire.

jourdain : La philosophic de Saint Thomas d'Aquin.

Ludwig (H) Averroès, Abhandlung üder, die Mngli chkeit der congunktion.1892.

Mandonmet : Siger de Brabant et l'Averroïsme latin

Mansovo : Guglielmo d،Auvergne e l'univer_site di Parigi dal 1226 ai 1231, Relazione communicazione presentate al VII congresso nazionale di filosfia. Milan 1929 ·

Mehren : Étude sur la philosophie d,Averroès concernant ses rapports avec celle d'Avicenne, et de Gazali

Philosophie und theologie von Averroès

Munk : 1 _ Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1927.

: 2 _ Guide desÉgarés' Paris ،1861-1866 _ 1866.

O،Leary : Arabic thougth and its place in History.

Platon 1 _ Alcibiade.

 ▸ Apologie de Socrate.

3 _ Criton.

4 _ Ies lois.

5 _ Phèdre.

6 _ Phédon.

7 _ Le Politique.

8 _ La République

Renan _ Averroès et L'Averroisme. Je édition.

Renouvier _ Histoire et solution des problèmes méta phy siques.

Rougier — La scolastique et le thomisme, Paris 1925.

Seint Thomas d'Aquin : 1 _ La « Summa theologica ».

2 _ La « Summa contra gentiles»

3 — De Untiate intellectus

4 _ De Substantiis séparatis

5 _ De ente et essentia.

6 _ De Causis

7 _ Spirit _Creat
8 _ De veritate.
6 _ De potentia.
Sertillanges : La philosophie de Saint Thomas d. Aquin.
Synare : La révelation des vérités divines naturelles d'aprés Saint Thomas. Mélanges Mandonnet T. I P P. 327_370.
Webert: 1_ Essai de la métaphysique thomiste, Paris' 1927
8 _ Refllexio, Mandonnet T. I. P P. 285._325.

كتب للمؤلف

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث

الطبعة الثالثة مزيدة ومنقحة ١٩٥٧

الناشر مكتبة الأنجلو المصرية

(٢) فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام

الطبعة الثالثة مزيدة ومنقحة ١٩٦٣

الناشر مكتبة الأنجلو المصرية

(٣) الفيلسوف المفترى عليه ـ ابن رشد

(٤) مناهج الأدلة لابن رشد

(٥) قواعد المنهج فى علم الاجتماع

مترجم بتكليف من وزارة التربية والتعليم

الناشر مكتبة النهضة المصرية

(٦) مقدمة فى علم النفس الاجتماعى

لشارل بلوندل ترجم بالاشتراك مع المرحوم الأستاذ الدكتور ابراهيم سلامة

الناشر مكتبة الأنجلو المصرية

(٧) مبادىء علم الاجتماع الدينى لروجيه باستيد

الناشر مكتبة الأنجلو المصرية

(٨) فلسفة أوجيست كونت

ليفى بريل ـــ ترجم بالاشتراك مع الأستاذ الدكتور السيد محمد بدوى

الناشر مكتبة الأنجلو المصرية

(٩) التربية الوظيفية لكلاباريد

ترجم بتكليف من وزارة التربية والتعليم

الناشر مكتبة الأنجلو المصرية

(١٠) الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية

ليفى بريل ترجم بتكليف من وزارة التربية والتعليم

الناشر مصطفى البابى الحلبى

وله باللغة الفرنسية :

(1) La Théorie de la connaissance d' Averroès et son interprétation chez St Thomas d' Aquin .

(2) Les dogmes religieux chez Averroès .